ESSAI

DE

PSYCHOLOGIE

OU DE

PHILOSOPHIE TRANSCENDANTE.

Par J. B. Mesnard.

Philosophiæ servias oportet, ut tibi contingat vera libertas, non differetur in diem. Qui se illi subjecit et tradidit, statim circumagitur; hoc enim ipsum philosophiæ servire, libertas est. SENECA. *Epist.* V. l. 1.

« Il faut s'assujétir à la philosophie, afin d'obtenir tout d'un coup la vraie liberté, sans attendre au lendemain. Quiconque s'est soumis et livré à la philosophie est à l'instant même affranchi. En effet, cet esclavage est la vraie liberté. »

PARIS.

FERRA, LIBRAIRE, RUE DES GRANDS AUGUSTINS, N° 23.

1832.

No. B629-a. 14 1878.
GLASGOW
UNIVERSITY
LIBRARY.

HAMILTON COLLECTION.

COURS

DE

PSYCHOLOGIE.

IMPRIMERIE DE DECOURCHANT,
SUCCESSEUR DE LEBEL,
Rue d'Erfurth, n. 1, à Paris.

ESSAI

DE

PSYCHOLOGIE

OU DE

PHILOSOPHIE TRANSCENDANTE.

Par J. B. Mesnard.

Philosophiæ servias oportet, ut tibi contingat vera libertas, non differetur in diem. Qui se illi subjecit et tradidit, statim circumagitur; hoc enim ipsum philosophiæ servire, libertas est. SENECA. *Epist.* V. l. I.

« Il faut s'assujétir à la philosophie, afin d'obtenir tout d'un coup la vraie liberté, sans attendre au lendemain. Quiconque s'est soumis et livré à la philosophie est à l'instant même affranchi. En effet, cet esclavage est la vraie liberté. »

PARIS.

FERRA, LIBRAIRE, RUE DES GRANDS AUGUSTINS, N° 23.

1832.

C

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/b24924878

INTRODUCTION.

La philosophie est-elle encore méconnue, et mérite-t-elle encore les persécutions dont elle fut l'objet pendant le dix-huitième siècle? Cette question n'est point oiseuse : elle reproduit d'abord trop de faits, et, touchant directement à l'organisation sociale, il ne serait pas peu important de déterminer son véritable caractère. La matière deviendrait certainement de plus en plus délicate à mesure qu'elle se développerait; malgré que le temps marche sans cesse, et que les siècles, dans leur progression, amènent avec eux ou indiquent des changemens et des modifications, ces changemens et ces modifications ne sont pas toujours d'accord avec tous les intérêts; il s'engage bientôt une lutte entre les hommes, et c'est leur position qui décide

du succès. Dans ce cas la philosophie assignerait réciproquement quels doivent être les droits et les devoirs, elle ferait parfaitement connaître son utilité, la nécessité dont elle est pour l'organisation de l'ordre social; mais c'est bien rarement que l'on la consulte. Je persisterai cependant à dire qu'elle devrait être l'unique arbitre entre les hommes, quels qu'ils soient. C'est elle qui fait connaître ce qu'il y a d'immuable, d'éternel, d'absolu dans les principes, et qui imprime aux lois, qui ne sont que la représentation, la publication de ces principes, un caractère auguste de fixité, qui fait un devoir de s'y soumettre, de les exécuter. Alors la loi n'est plus l'œuvre des hommes : c'est une loi supérieure, une émanation de la vérité éternelle, qui deviendra le plus sûr garant de la tranquillité et du bonheur des empires, de la puissance des souverains et de la fidélité des sujets. Qu'on ne s'y trompe pas, le peuple, au milieu même de l'ignorance la plus grande dans laquelle il puisse être plongé,

ne laisse pas de distinguer les bonnes lois, les bonnes institutions des mauvaises. La raison est trop simple pour ne pas être universelle, et c'est elle qui fait reconnaître à tout être créé les rapports qui peuvent exister entre ce qui sort de la main des hommes et ce qui est la justice éternelle. Si le peuple témoigne des inquiétudes ou des craintes, s'il s'agite, c'est qu'il est sous le poids de règles fausses ou menacé d'arbitraire; s'il renonce un instant à sa légèreté, à sa paresse, à son indifférence, et se montre un peu sage, c'est pour défendre et rétablir la loi suprême, qui n'a rien à redouter de l'inconstance, des faiblesses ou des caprices des législateurs, ni des révolutions des siècles; c'est pour faire triompher cette loi immuable, éternelle, universelle, oracle de tous les lieux et de tous les temps. Ces prodiges, qui peut seulement les opérer? C'est la philosophie; car ce n'est qu'elle qui dénonce les infractions du méchant, du vicieux, de l'impie, qui ne reconnaissent de lois que celles qui

protégent leurs penchans et leur audace, ceux pour qui tout est chimère et préjugé. Ce sont les lumières de la philosophie qui, ayant appris aux souverains quelles sont les véritables bases d'un gouvernement, les rendent, lorsqu'ils les ont établies, les idoles de leurs sujets. Ce sont elles qui sont la source de la plus entière obéissance, du véritable patriotisme, de la fidélité à ses sermens, de toutes les vertus civiles et domestiques. Ce sont elles qui attachent au lien social, qui font un besoin de contribuer au bien public, et qui font naître les affections communes en faisant sentir et apprécier la nécessité et la puissance de l'union. La connaissance de ses devoirs fait plus d'hommes vertueux que la crainte des supplices ou leur aspect ne corrige de méchans. Celui dans l'âme duquel se réfléchit la vérité éternelle, se sent entraîné malgré lui à la respecter et à suivre ses ordres; tandis que celui qui est assez malheureux pour la méconnaître, vivant au hasard et ne soupçonnant que ce même hasard, brave

toutes les lois humaines qui le pressent; il ne voit en elles qu'une usurpation odieuse et qu'un instrument de vaines terreurs.

Mais la philosophie a bien un autre avantage : dès l'instant qu'elle a proclamé et convaincu qu'il existe des devoirs auxquels l'homme ne peut se soustraire, parce qu'ils reposent, ainsi que les droits qui les accompagnent, sur une loi antérieure à leur existence, l'autorité établie se trouve légitimée, elle devient plus respectable et plus puissante, parce que ce n'est plus par la force qu'elle se maintient, ni par la crainte, le caprice, l'audace ou l'arbitraire, mais par des lois qui ne sont que l'expression des lois primitives. L'ordre en effet n'est que là, et la révolution, qui nous touche de si près encore, n'a été si terrible, si funeste, et ne demeurera si effrayante, que parce qu'elle n'était qu'une anarchie, qu'une violation, qu'un bouleversement, qu'un mépris, qu'une destruction de tous les principes; parce qu'il n'y avait rien de sacré, de religieux pour ceux qui l'ont poussée

et anéantie par son caractère même. Si le dix-neuvième siècle fait espérer un meilleur ordre de choses, c'est que les hommes qui président à son illustration ont fondé leur marche sur les droits et les devoirs puisés dans leur source, sur l'obligation morale qu'ils imposent. Ces hommes supérieurs ont cherché un fondement solide à la société, à la morale, et ils ont trouvé quels étaient les devoirs de l'individu envers Dieu, envers lui-même et envers ses semblables; tous leurs efforts ne tendent qu'à les promulguer et à les faire sanctionner. Cette tâche est difficile sans doute, et les résultats seront lents autant que les efforts pénibles; mais du moins le premier pas est fait, et ils ont eu, sur l'antiquité, l'avantage d'avoir découvert les véritables sources du droit naturel et des gens, la proportion et les rapports qui existent entre l'organisation de la société, la destination et les besoins de ses membres. Si donc la philosophie peut assez populariser les notions primitives et universelles qui ser-

vent de base à la morale, les lois ne seront plus qu'un joug utile, commode et nécessaire, et le législateur qui les aura établies sera mis au premier rang des sages. Chaque individu comprendra que son intérêt se trouve placé dans l'observation de ses devoirs, qu'en en violant un il détruirait tous ses droits, et qu'en même temps qu'il serait devenu injuste, il se serait rendu malheureux, parce qu'en brisant des liens salutaires et honorables, il aurait aliéné déjà une grande partie de sa liberté.

Dans l'ouvrage que nous publions nous n'avons donc eu l'intention que de réunir les principes qui nous ont paru susceptibles de frapper tous les esprits par leur simplicité et leur évidence, et de faire connaître que la véritable philosophie n'était ni licencieuse, ni hypocrite, ni audacieuse, ni téméraire; que si pourtant parfois elle était courageuse, elle ne cessait pas d'être justifiée par la raison, sur laquelle elle s'appuyait toujours. On ne trouvera donc dans ce Cours de philosophie rien de ces opi-

nions qui, sous le prétexte de garantir contre les entreprises de la superstition et des préjugés, ne tendent qu'à ébranler les institutions les plus saintes et à étouffer la vérité. Toujours occupé de faire connaître ce qui est juste et ne l'est pas, d'établir quelle est la loi éternelle, immuable, absolue, de relever sans cesse la dignité de l'homme, en lui indiquant ce qui est éminemment moral, obligatoire, nous n'avons point prétendu faire revivre la moindre ombre de la doctrine de ceux qui n'ont traité le droit naturel et des gens que pour montrer les gouvernans comme des ambitieux ou d'adroits usurpateurs, et ceux qui leur obéissaient comme des imbéciles ou des esclaves trop patiens. Les principes que nous exposons n'ont pour but que d'établir l'ordre, sur la conviction que nous cherchons à intimer à l'homme qu'il naît soumis à certaines règles qu'il ne lui appartient pas d'enfreindre, et qui seules peuvent le conduire à une indépendance sage et au bonheur; qu'en s'y soustrayant il anéantirait toutes

les vertus, légitimerait tous les vices, corromprait tous les sentimens, proclamerait la révolte, puisqu'il se mettrait en guerre contre tous, et répandrait partout la défiance (1). Ces principes, il est vrai, ennemis de l'intérêt et des passions humaines, paraîtront aussi importuns que trop sévères; cette règle fixe des désirs et des pensées qu'ils prescrivent; cette régularité extérieure et cette pureté dans les déterminations qu'ils commandent ne paraîtront qu'un tyran jaloux et peut-être humiliant; mais, une fois qu'on sera bien éclairé sur eux, on n'y verra au contraire qu'un code qui, en réglant les désirs, nous dispense des reproches qui peuvent les suivre, nous met en garde contre les égaremens et les faiblesses, la confusion même, auxquels nous ne sommes que trop exposés. En appelant les hommes à rechercher toujours la raison et les vérités primitives, c'est cer-

(1) Omnium adversus omnes perpetuæ suspiciones : bellum omnium in omnes. *Hobb. de Cive*, c. 1.

tainement les engager dans une lutte violente contre leurs passions; mais ne doivent-ils pas préférer enfin ce combat, qui aura pour eux des résultats si salutaires, à cette erreur, ou plutôt à ce délire imposteur, qui leur avait présenté les devoirs comme un préjugé, le remords comme une faiblesse, la justice comme une chimère, les lois comme une convention qui n'avait tiré sa puissance que de l'effroi, et enfin le vice et la vertu comme une création de l'esprit humain? A coup sûr les apôtres de cette doctrine sont nombreux; mais si l'on en réunit les masses éparses, et que l'on y cherche un résultat positif, on n'obtiendra rien de moral. Au milieu de déclamations plus ou moins adroites, il est vrai, réfléchies et combinées par des hommes habiles, on ne reconnaîtra d'autre but dominant que celui d'avilir le christianisme, d'élever une idole au matérialisme, à l'épicuréisme honteux et à l'absurdité de l'égoïsme. Mais tous ces efforts n'ont pu étouffer cette puissance secrète qui crie sans

cesse à l'homme qu'il ne peut y avoir d'impunité pour le vice et de paix pour le désordre. Celui qui est le plus profondément abîmé dans le crime, dont l'existence a été une calamité constante, un forfait perpétuel, cherche encore à en imposer à ses semblables. Qu'on ne vienne pas dire qu'il craigne les effets de leur justice? il suffit d'un de ses forfaits pour frapper sa tête; il n'attend point de pardon de la loi inflexible, il sait que sa vie est proscrite; mais il touche à ce moment où doivent cesser tous les doutes de l'audace, ou se réaliser toutes les espérances de la foi; son âme éprouve un retour qui commence pour elle les alarmes et une sorte de confusion, et il ne cherche à abuser ses semblables, à leur déguiser sa culpabilité, que pour mieux s'abuser lui-même et rétrécir en quelque sorte l'abîme dont la profondeur le frapperait de mort, s'il osait l'envisager tel qu'il est. Si dans ces instans il est troublé par le remords, si des larmes de sang brûlent et déchirent

son cœur, quelle peut en être la cause? devrait-il être agité, puisqu'il va retomber dans le néant? C'est la vérité éternelle qui le frappe, le presse, et lui apparaît, en lui montrant bien distincts le juste et l'injuste, le bien et le mal moral. C'est là qu'est l'écueil le plus terrible pour ces ennemis du droit naturel. Qu'ils répondent. Peut-il y avoir appréhension, un phénomène psychologique lorsque la chaîne des penchans particuliers à notre nature va être brisée, lorsque les sens ne devront plus voir se renouveler, se continuer leurs peines ou leurs plaisirs?

Mais en faisant partir tous les êtres animés du même point pour les conduire à une fin identique, la mauvaise foi et l'observation se montrent autant par ce qu'elles ont de choquant et d'inexact : l'animal frappé de mort s'isole et fuit tous les siens, comme tous les siens le fuient; l'homme seul cherche et appelle des témoins qui ne l'évitent pas, et sous quelque climat, sur quelque point qu'on l'observe, dans quel-

que état qu'on le rencontre, cette grande pensée, qui ne peut être que la vérité éternelle, universelle, immuable, absolue, est la dernière qu'il manifeste, qu'il exprime, non parce qu'elle a besoin de lui pour ne pas périr, elle lui était antérieure, mais pour attester qu'il l'a reconnue, et qu'il a besoin de l'avouer au moment où il va en apprécier toute l'étendue et toute la beauté. Une autre objection se présente contre les ennemis des vérités premières, dont les lois humaines ne sont, ou plutôt ne doivent être qu'un écoulement, qu'une participation, c'est que l'harmonie qui existe dans la nature ne se livre jamais la guerre, ne se détruit point; elle se maintient au contraire par cette puissance qui est particulière à chaque partie de son tout, ou, s'il arrive une révolution qui y porte le trouble, bientôt une crise, si je puis m'exprimer ainsi, vient tout rétablir dans son état primitif, comme à la suite des grandes catastrophes nous avons vu successivement ce qui est appelé généralement,

instinctivement, spontanément par tout le genre humain, raison, sagesse, vertu, devoir, etc., faire justice des troubles, des désordres, des folies, des scandales, des injustices, des meurtres et des assassinats.

Nous sommes si raisonneurs et si amans de tout ce qui est singulier, qu'il n'est pas étonnant que des innovateurs, proclamant une doctrine nouvelle, aient eu de nombreux prosélytes. Elle devait plaire parce qu'elle flattait l'orgueil de ceux qui l'adoptaient et déclaraient y croire, vu qu'elle leur donnait une apparence de supériorité sur ceux qui avaient et reconnaissaient le besoin d'un autre appui qu'eux-mêmes, dont une voix secrète et entraînante leur faisait la révélation. Ils ambitionnaient la dénomination *d'esprits forts,* et, qu'ils renversassent tout ou non, ils ne voulaient qu'une gloire, et le reste leur était indifférent. Mais ont-ils convaincu tout l'univers de leurs opinions? A côté des Carnéade de Cyrène, du philosophe de Malmesburi, des auteurs du *Discours sur la Vie heu-*

reuse, du livre de *l'Esprit*, etc., on trouve aussi ceux qui sont réputés les plus grands génies : Grotius, Puffendorff et Wolff, et le premier, à part ses erreurs sur *la nature des obligations* et *des devoirs particuliers*, est irrésistible de force et de précision lorsqu'il pose les sources primitives, les rapports divers, l'étendue enfin et les autres caractères de l'obligation morale; il ne s'est égaré que dans son système de la législation universelle. Quant à Puffendorff, on est forcé d'avouer qu'il a mieux senti qu'il ne s'est exprimé, qu'il n'a prouvé; toujours est-il cependant qu'il n'a point partagé les opinions des ennemis du droit naturel, puisqu'il ne s'arme jamais que pour les combattre et qu'il ose même s'adresser à Grotius; il nous suffira pour le prouver de ces seules paroles : « Les » maximes de la loi naturelle, à les consi- » dérer en elles-mêmes, ont leur fonde- » ment dans l'ordre naturel des choses, » de telle sorte que Dieu ne pourrait, sans » se démentir lui-même, prescrire rien de

» contraire (1). » Cette citation répond suffisamment à ceux qui disent que l'homme, étant un être nouveau, postérieur à tous les êtres créés, les vérités éternelles que nous appelons justice, équité, morale, ne lui ont pas dû être antérieures, puisqu'elles lui eussent été inutiles. Mais nous ferons encore remarquer que ce langage ne renferme qu'un abus de mots, et qu'il est vicieux, parce qu'il confond l'existence de ces vérités avec leur promulgation. Sans doute avant que l'homme ne fût, elles étaient par rapport à lui comme si elles n'eussent pas existé; mais si elles ne l'eussent pas précédé, il ne les eût pas pu créeer; il n'applique en effet que des formes ou des inductions : avec de la matière, il applique des vérités géométriques; sans la matière, il les reconnaît encore, et l'on sait que ces vérités sont hors de la matière. Le vague, l'indéterminé, le flottant, qui règnent dans les lois de cer-

(1) Barbeyrac, *Réflexions sur le Jugement d'un anonyme*, § 13.

tains peuples ne concluent pas davantage contre les principes de la morale. C'est à l'ignorance, à la mauvaise foi, aux préjugés ou aux intérêts des législateurs qu'il faut les attribuer. Ainsi le système de Carnéade ne doit nullement en imposer; ce philosophe se faisait un jeu d'abuser de son éloquence pour voiler la vérité. L'on sait qu'ayant été envoyé à Rome en qualité d'ambassadeur, par la république, il fit sur la justice un discours qui lui attira les plus grands éloges et l'admiration générale, et que le lendemain il détruisit, dans un autre discours, tout ce qu'il avait dit le jour précédent; comme le cardinal Duperron, après avoir fait devant Henri III un sermon plein de force sur l'existence de Dieu, offrit au monarque d'en prononcer un le lendemain dans lequel il donnerait des argumens contraires. Spinosa est moins heureux : il nie Dieu; mais il en conserve le nom pour le transporter à la réunion de tous les êtres; et ne s'attachant qu'à la force physique, il ne s'aperçoit pas, ou ne veut

pas s'apercevoir que le droit n'est qu'une qualité morale. Les opinions de Hobbes, comme celles de Rousseau, ne sont pas plus convaincantes : ils ne veulent admettre rien de juste ou d'injuste que selon la loi des hommes ou du souverain : mais s'il en était ainsi, ces lois n'auraient rien de sacré, de saint, car ils ne pourraient nous dire quelle est la loi qui ordonne de respecter aveuglément celle du souverain, de tenir un serment qui ne repose que sur des formes, des conventions humaines. Une remarque à faire relativement à Hobbes, c'est qu'il n'est pas toujours d'accord avec lui-même ; il dit qu'il y a un droit naturel de peuple à peuple, de république à république qui les empêche de s'offenser, de se nuire. Mais si, comme il le prétend, il n'y a ni juste ni injuste antérieur aux sociétés, son droit naturel n'est rien, et tout ce que ces républiques ou ces peuples oseront entreprendre les uns contre les autres sera légitime. Les violences des Espagnols contre les Indiens au quinzième siècle, la traite des

noirs, ont révolté et révolteront toujours l'humanité; si vous demandez pourquoi, on répondra : *C'est injuste*. La raison de ce cri spontané est que chaque homme naissant égal à un autre homme, aucun n'a droit sur la liberté d'un autre, et qu'à tous est imposé le devoir de concourir au bonheur de tous, de défendre son semblable contre l'oppression, de lui faire tout le bien qui est en son pouvoir. Thémistocle déclare un jour dans l'assemblée du peuple qu'il a formé un projet qui assurera à sa patrie de grands avantages et une supériorité durable; on lui ordonne de communiquer son projet à Aristide. *Le juste*, informé et interrogé, répond que le dessein est bien conçu, et certain, mais qu'il est *injuste* (il s'agissait de brûler la flotte des alliés). L'assemblée rejette aussitôt le projet d'une voix unanime, et ne s'occupe pas même de le connaître. Il y a dans cette unanimité un grand phénomène, et parce qu'il y a spontanéité, il est plus grand encore. On n'osera pas dire qu'il est l'effet

de la réflexion, ou de l'influence de l'éducation, car si l'homme n'était contenu que par les conventions, sa spontanéité le porterait toujours vers son intérêt, sans respect pour les lois ou les conventions humaines qui le lui interdiraient. Le philosophe qui remonte sans cesse au primitif, ou du moins aussi haut qu'il lui est possible d'atteindre, voit dans le phénomène dont je viens de parler une puissance invisible, qui est sans cesse pour l'homme ce que Mentor était pour Télémaque : un maître, si je puis m'exprimer ainsi, qui le domine, le dirige, l'avertit et l'instruit, une lumière incorruptible qui l'éclaire dans toutes les occasions, dans tous les lieux, dans tous les instans, une loi souveraine, dont la voix, les arrêts, sont une obligation à laquelle il ne peut impunément se soustraire. Cette règle, cette loi, cette puissance, cette lumière, ne fait point partie de notre être ; nous la sentons, mais nous reconnaissons aussi qu'il n'est pas en notre pouvoir de ne pas la voir, de ne pas admettre qu'elle existait

avant nous, et qu'elle nous survivra; et quel que soit le choix que nous puissions faire, nos attentats ne pourraient pas plus l'enlaidir que nos vertus ne pourraient ajouter à ses charmes. Écoutons un instant Fénelon (1), cet homme dont l'âme fut aussi pure et aussi élevée que son génie fut grand; il dit : « La règle *qui sépare le juste de l'injuste* est parfaite et immuable; je suis changeant et imparfait; quand je me trompe, elle ne perd point de sa droiture; quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but; c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler. C'est un maître intérieur qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugemens. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre. »

(1) *Traité de l'Existence de Dieu*, p. 186. On trouve chez M. Ferra, libraire, rue des Grands-Augustins, n° 23, une nouvelle édition des *OEuvres de Fénelon*, 22 vol. in-8° la seule complète qui ait paru jusqu'à présent.

Ces paroles du plus vertueux prélat dont l'Église peut s'honorer indiquent qu'il y a quelque chose encore de bien élevé au-dessus de notre raison; c'est ce quelque chose que l'homme doit sans cesse fixer, et il y verra les bases du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral. Dès qu'il s'y sera élevé, tous les faux systèmes dont nous avons parlé et leur orgueil s'évanouiront. Que peut-il y avoir en effet dans la morale de l'intérêt, par exemple? sans doute que, considérée sous une certaine face, elle pourrait conduire à une sorte de bonheur; mais encore faudrait-il expliquer alors pourquoi l'homme s'attache à cet intérêt particulier pour lui-même? Dans cet état d'amour de lui-même où le place cette doctrine, il est certain que, si elle était vraie, tout lui serait indifférent, hors ce qui le servirait, et les choses inanimées obtiendraient sur son cœur autant de droits que les êtres animés. L'amitié n'obtiendrait point de sacrifices, le malheur ne ferait point couler de larmes, la joie serait calme et froide; il n'y aurait

d'empressé que le besoin de jouir, la patrie ne trouverait que des bras impuissans, les temps anciens et tout leur héroïsme ne seraient qu'un vain et stérile souvenir; il n'y aurait ni honneur ni admiration pour les grandes actions et pour les grands crimes; Titus et Tibère, Marc-Aurèle et Néron pourraient être placés sur la même ligne, s'ils ont été heureux en agissant chacun à leur manière.

Formey et Burlamaqui, ayant vu les erreurs des philosophes modernes, avaient essayé de les combattre, mais leur bonne intention n'a pas suffi : ce qu'ils avaient senti, ils n'ont pas su parfaitement le rendre, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas remonté jusqu'à la source primitive, et qu'ils n'ont pas posé la nature et la base de l'obligation des droits. Les économistes ont été quelquefois un peu plus heureux; mais leur succès est loin d'être complet.

Il resterait maintenant à examiner l'opinion de ceux qui prétendent que, dans la morale, il est impossible d'apporter la dialectique, la précision, les preuves, qui

font la force des sciences exactes; mais il n'est pas vrai que dans la morale tout soit vague, hasardé, indéfini. Les vérités sont les mêmes partout et pour tout, et dès que l'intelligence humaine est assez puissante pour en découvrir dans une partie, elle ne l'est pas moins pour en découvrir dans d'autres. Avant la découverte de la boussole, si un homme était venu dire qu'on pourrait un jour se diriger à travers les mers sans le secours des astres, on se fût moqué de lui. Au reste, Locke (1), juge compétent en cette matière, dit : « Je ne doute nullement qu'on ne puisse déduire de propositions évidentes par elles-mêmes, les véritables mesures du juste et de l'injuste, par des conséquences nécessaires et aussi incontestables que celles qu'on emploie dans les mathématiques, si l'on veut s'appliquer à ces discussions de morale avec la même attention et le même désintéressement que l'on apporte dans les questions métaphysiques. »

Essai sur l'Entendement humain, l. IV, *ch.* III.

COURS

DE PSYCHOLOGIE,

OU DE

PHILOSOPHIE TRANSCENDANTE.

PREMIÈRE PARTIE.

DES PRINCIPES-VÉRITÉS, OU DE L'ABSOLU (1),

QUI SONT

LE VRAI, LE BEAU ET LE BIEN.

ARISTOTE est le premier qui se soit occupé de l'analyse de l'entendement humain, sous le nom

(1) On entend par *absolu*, une idée qui nous apparaît comme vraie, indépendamment des lieux, des temps, des circonstances, et qui a pour caractère l'universalité.

de *Catégories*. Il pensait, ainsi que Locke, Condillac, etc., que la *sensation* est l'élément de la pensée.

Des philosophes modernes, tels que Kant, etc., prétendent que c'est le *moi* et non la *sensation* qui est l'élément de la pensée. Voilà la cause de la division qui existe entre les philosophes modernes.

M. Cousin réduit à deux les catégories ou les élémens de nos pensées. Selon lui, elles dérivent toutes du *moi* et du *non-moi;* de la cause, qui est le *moi;* et du *non-moi*, qui se compose des êtres qui sont en dehors du *moi*, et qui sont perçus par l'intermède des sensations. Voici comment il s'explique : Le *moi* est la faculté de sentir, de vouloir et d'agir librement.

Le *discernement* fait connaître les résultats de la volonté. Cet *acte produit*, ou ce *résultat de la volonté*, s'appelle *être;* il est produit par le *moi*. C'est donc le *moi* qui est l'élément de la pensée, et non pas la *sensation*, qui n'est que le contre-coup des objets extérieurs.

La *conscience* est l'apparition de l'esprit à lui-même, ou la connaissance de ce qui se passe intérieurement.

La *réflexion* est un retour sur le passé à travers la conscience et rendu présent à la *perception*. (Voir à travers est la faculté de voir les corps à travers ou par l'intermède des sensations.)

Les sensations ne sont que le reflet ou le contre-coup des objets extérieurs sur l'âme. La sensation est un phénomène double, résultant de l'impression des sens et de la faculté de sentir ces impressions par le moyen de l'élément intellectuel ou le *moi*. Le *moi* juge ces impressions, et se détermine à agir *spontanément* ou *librement*.

Si le *moi* n'agit point, la sensation ne produit qu'une affection; si la sensation ou l'irritation organique est forte, et la volonté faible, la passion l'emporte.

Il y a deux élémens dans le *moi* : la *spontanéité* et la *liberté*. Par le *moi* nous apercevons les corps et nous agissons sur les corps. Les corps qui sont le *non-moi* sont aperçus par le *moi;* le *moi* est donc l'élément de la pensée. Il y a liberté dans la détermination du *moi*, et *fatalité*, ou action indépendante du *moi*, de la part des objets extérieurs sur le *moi*.

La vie est donc une lutte du *moi* contre le *non-moi*.

La *spontanéité* est un acte de *perception*, la *liberté* est un acte de *détermination*, c'est une *création*.

Nous débutons par la *spontanéité*, et non par la *réflexion* qui est destructive de la spontanéité; la *réflexion* est *rétrograde*, elle ne crée pas (1).

Le *moi* est *individuel*, le *non-moi*, *multiple*.

La conscience (2) aperçoit l'être sans les phénomènes des sens, la raison ne les aperçoit que par l'intermède des phénomènes des sens.

(1) L'imagination est aussi incapable de créer rien d'absolument nouveau; elle peut seulement varier la disposition des idées qu'elle a reçues des sens. L'imagination n'est que la représentation des sens.

(2) La conscience est un sentiment intérieur de plaisir ou de douleur que nous éprouvons, selon que l'action que nous avons faite est bonne ou mauvaise. M. Cousin dit qu'elle est le reflet de la raison, et M. Gall prétend qu'elle dérive de la disposition que la nature a mise en nous de faire ce que nous croyons le bien, et d'éviter ce que nous croyons le mal. Selon ce dernier, elle n'est pas toujours le reflet de la raison.

La raison est le reflet de l'être, ou du *non-moi*, sur le *moi;* c'est la *perception* de l'*être*. A mesure que la conscience s'éclaire, la raison se développe (1); le *moi* appartient à la conscience, l'*être*, ou le *non-moi*, à la raison.

L'être se révèle à la raison qui n'a point l'initiative. La raison est le reflet de l'*être manifesté à la conscience*.

Le beau, le bien, le vrai, sont absolus, leur principe est éternel (2). Ils sont fils de Dieu et non de l'homme. Le vrai est nécessaire, le beau

(1) Tant que nous considérons les qualités sensibles des choses, l'imagination semble seule intéressée; il semble aussi que dans la peinture des passions tout l'intérêt se rapporte à l'imagination, ou peu s'en faut; parce que, par la force de la sympathie naturelle, tous les hommes les éprouvent sans recourir à la *raison*, et tous les cœurs en reconnaissent la vérité. L'amour, le chagrin, la joie, la crainte, la colère, toutes ces passions ont tour à tour régné dans nos âmes; et ce n'est pas d'une manière arbitraire ou accidentelle qu'elles affectent, mais d'après des principes certains, naturels et uniformes.

BURKE, *du Goût.*

(2) Toutes les facultés naturelles de l'homme qui s'appliquent aux objets extérieurs, sont les sens, l'imagina-

et le bien sont obligatoires pour l'homme. Dieu a révélé le bien à l'homme, non-seulement pour

tion et le jugement. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

Commençons par les sens. Nous supposons, et nous devons supposer, que chez tous les hommes la conformation de leurs organes étant à peu près ou entièrement la même, la perception des objets extérieurs se fait de la même manière, ou peu s'en faut (1). Nous sommes con-

(1) Le seul moyen d'être, d'accorder, de revenir à la nature est de prendre pour arbitre et régulateur l'ordre des choses qu'elle-même a posé ; et alors votre accord prouve encore cette vérité :

« Que les êtres ont en eux-mêmes une manière d'exister identique, constante, uniforme, et qu'il existe dans vos organes une manière semblable d'en être affectés.

» *Mais en même temps, à raison de la mobilité de ces organes par votre volonté,* vous pouvez concevoir des affections différentes, et vous trouver avec les mêmes objets dans des rapports divers; en sorte que vous êtes à leur égard *comme une glace réfléchissante,* capable de les *rendre tels qu'ils sont en effet, mais capable aussi de les défigurer et de les altérer.*

» D'où il suit que *toutes les fois que vous percevez les objets tels qu'ils sont, vous êtes d'accord entre vous et avec eux-mêmes ; et cette similitude entre vos sensations et la manière dont existent* les êtres, est ce qui constitue pour vous leur *vérité ;*

» Qu'au contraire, toutes les fois que vous différez d'opinions, vo-

qu'il le connaisse, mais pour qu'il le pratique.

Le christianisme, sauf les abus, est la réalisation du platonisme. On a abusé du christianisme comme des principes de Platon. Dieu ne se révèle à l'homme que par le bien. Ici finit le développement de la vie individuelle et de la

vaincus que ce qui paraît lumineux à un œil, paraît lumineux à un autre; que ce qui est doux pour un palais est doux pour un autre palais; que ce qui est obscur et amer pour cet homme-ci est de même obscur et amer pour cet homme-là : nous concluons de la même manière à l'égard du grand et du petit, du dur et du mou, du chaud et du froid, du rude et du poli, et réellement, à l'égard de toutes les qualités et actions naturelles des corps. Si nous nous permettons d'examiner que les sens présentent aux différens hommes différentes images des choses, ce scepticisme rendra vain et frivole tout raisonnement possible sur quelque sujet que ce soit, et ce raisonnement sceptique même qui nous aura persuadés d'avoir un doute sur l'accord de nos perceptions. Mais comme peu de per-

tre *dissentiment* est la *preuve* que vous ne *représentez pas les objets tels qu'ils sont, que vous les changez;* et de là se déduit encore que les *causes de vos dissentimens n'existent pas dans les objets eux-mêmes*, *mais dans vos esprits*, dans la manière dont vous *percevez* ou *dont vous jugez*, etc. » VOLNEY.

vie intellectuelle. Plus bas on s'occupera de la vie réelle.

Il est démontré qu'il n'y a point d'idée complète sans le *sujet*, l'*objet* et l'*être* qui les unit. Les Stoïciens s'élevaient déjà à l'idée absolue du bien, du vrai et du beau; ils les regardaient comme nécessaires, ne les faisaient point dériver du *moi* et du *non-moi*, mais les regardaient comme une révélation divine de la sensibilité morale.

La raison aperçoit non-seulement le *bien*, le *vrai* et le *beau*, mais encore à cette perception se joint un sentiment agréable qui nous avertit que nous sommes dans le chemin de la vérité. Le contraire arrive lorsque nous apercevons le

sonnes douteront que des corps présentent des images semblables à toute l'espèce humaine, on doit nécessairement accorder que les plaisirs et les douleurs que chaque objet excite en un homme, il les doit exciter en tous, lorsqu'il opère naturellement, simplement, et par ses propres pouvoirs seulement; car, si nous nions que cela soit, nous devons imaginer que la même cause, opérant de la même manière et sur des objets de la même espèce, produira des effets différens, ce qui serait de la dernière absurdité.

BURKE, *Traité du Goût.*

laid, le *mal*, le *faux*; telle est notre nature morale et intellectuelle. Oui, il y a *raison* et *sensibilité* pour distinguer le bien d'avec le mal. Plus le bien est grand, plus la raison l'embrasse avec force, et plus le sentiment du plaisir est grand.

La sensibilité se divise en force d'*expansion* et en force de *concentration*. La force d'expansion a pour objet le *non-moi* ou le dehors, comme une rose, une femme. Elle va du *moi* au *non-moi*. La force de concentration est un désir d'assimilation; elle part du *moi* pour revenir au *moi*. Par la pitié on se soulage soi-même en soulageant les malheureux. La pitié est donc un *sentiment de concentration*. Dans l'amour de l'humanité la sensibilité est expansive; ainsi il y a une sensibilité égoïste et une non égoïste.

La raison est toujours accompagnée d'un sentiment de plaisir ou d'un sentiment de peine.

Le point de vue de morale de Platon est simplement rationnel; le point de vue chrétien est moral et rationnel. Ce dernier représente Dieu sous l'idée du *beau* et du *bien*.

Suite du développement de la sensibilité morale.

Le sentiment de sensibilité morale est appelé *amour*. Ce sentiment est parallèle à l'intelligence. Tous nos jugemens se réfléchissent dans nos sentimens (1). La pensée consiste à éclaircir sans détruire; pour connaître, il faut diviser.

La vie intellectuelle est un tout; pour la connaître, il faut la diviser.

Le point de vue le plus élevé pour l'intelligence est la connaissance du rapport qui se trouve entre l'âme et la source du beau, du bien et du vrai. Cet espace est infini. C'est la réflexion qui nous fait connaître que ce n'est pas l'homme qui constitue le vrai, le beau et le bien, mais que leur type est éternel.

L'homme, par son intelligence, a non-seulement l'*idée* du beau, mais il a encore le *sentiment* du beau. L'intelligence et la sensibilité mar-

(1) En effet, avant la douleur on ne ressent aucune peine réelle, on n'a aucune raison de juger qu'elle existe: les peines ne sont peines qu'autant qu'elles sont senties.

chent donc ensemble (1)? L'idée du beau, etc., est toujours accompagnée de l'idée de l'infini: l'homme, dans les actions vertueuses comme dans les découvertes de la vérité, cherche toujours à monter plus haut.

Le jugement est presque toujours accompagné d'un sentiment agréable (2). Ce sentiment ne s'arrête, comme l'idée du beau, que dans le sentiment de l'infini ou de la Divinité. Ce sentiment part du *moi*, il traverse le *non-moi* pour arriver à cette source. Tout est pur dans l'amour de l'enfant, parce que rien n'est réfléchi. Tous ses actes sont spontanés ou privés de la réflexion, qui détruit la spontanéité. Dans l'enfance il y a peu de concentration, mais beaucoup d'expansion. L'enfant aime sans connaître; il

(1) Oui, mais il y a, il me semble, cette différence entre la sensibilité et l'intelligence, que cette dernière se fond continuellement dans la raison pour l'aider à briser les obstacles que la sensibilité élève sans cesse sur son chemin.

(2) Presque tous les plaisirs que les hommes éprouvent en jugeant mieux que les autres, consistent dans un sentiment d'orgueil et de supériorité, qui naît de la certi-

va du *moi* au *non-moi* sans le connaître. S'il parvient à connaître le *non-moi*, ou l'objet de son amour, c'est par la réflexion, qui chasse l'amour pur.

Telle est la fable de Psyché : elle fut heureuse tant qu'elle ne connut point l'objet de son amour; cet objet une fois connu, analysé, l'amour disparut.

L'amour est l'union des êtres et le père des êtres. La raison et l'amour qui ne s'arrêtent que dans l'infini constituent la religion.

Comme nous l'avons déjà dit, l'amour de Dieu, dans Platon, dérivait de la raison; l'amour de Dieu, chez les chrétiens, dérive de la raison et du sentiment. Aux yeux de Platon, Dieu était seulement la source du beau; aux

tude de bien penser; mais alors ce n'est qu'un plaisir indirect, un plaisir qui ne résulte pas immédiatement de l'objet contemplé. Dans le matin de la vie, lorsque les sens, tendres encore, ne sont pas usés, que l'homme entier est éveillé de toutes parts, que le frais vernis de la nouveauté brille sur tous les objets qui nous environnent, qu'elles sont vives alors nos sensations! mais combien les jugemens que nous formons des choses sont faux et inexacts!

yeux des chrétiens, il est la source du beau et du bien.

L'art ne peut jamais donner l'idée de l'infini qu'en partant du fini. La peinture et la poésie doivent nécessairement suivre cette marche. La raison et l'amour constituent l'enthousiasme dans les arts; la raison, ou réflexion, doit toujours précéder l'amour.

Du Mysticisme.

Le mysticisme est une réflexion profonde sur le spiritualisme.

Le mysticisme, dont nous nous occupons ici, est la connaissance des causes qui ont déterminé les hommes, les païens en premier lieu, à reconnaître des dieux qui influaient sur leur sort en bien ou en mal.

Il y a deux espèces de mysticisme : le *phénoménal* et le *substantiel.*

Le mysticisme phénoménal est celui des païens. Il repose sur une illusion positive, ou sur une abstraction de l'imagination. Il attribue au *non-moi,* ou aux êtres extérieurs qui agissent sur le *moi* ou sur l'homme, le bien ou le mal

qu'il éprouve. Comme il ne connaît qu'obscurément les causes de ses impressions extérieures, il est disposé à les craindre : *timor fecit deos.* Il cherche à se les rendre favorables par la prière, ou à les appeler à son secours par l'évocation. Voici comme l'homme marche dans son raisonnement : Je suis *actif, libre*, j'agis avec intention, je me propose un but. Le *non-moi*, ou les objets extérieurs, agit sur *moi* d'une manière indépendante de ma volonté... Puisqu'ils agissent, ils sont, comme *moi*, actifs et libres; ils agissent donc avec intention, ils se proposent donc un but (1).

De là la supposition que ces impressions provenaient d'êtres particuliers, et ce sont ces phénomènes qu'ils ont divinisés. La raison n'était point assez développée pour concevoir que ces phénomènes n'étaient que des effets, et qu'au-delà de ces effets se trouvait l'être, la substance, ou la Divinité.

La prière suppose la liberté, l'intelligence,

(1) Le panthéisme est une opinion par laquelle on accorde de la puissance, de l'intelligence et une intention aux phénomènes physiques, au soleil, aux astres, etc.

l'intention dans celui qu'on prie ; car si on ne lui supposait aucun pouvoir on ne le prierait pas.

L'idée du *moi* libre a donné l'idée du *non-moi* libre. C'est par analogie qu'on juge ainsi ; mais l'analogie ne donne aucune certitude sur la vérité des choses.

Le deuxième moyen dont se servaient les païens pour se garantir du mal était l'*évocation*. Ils employaient la magie, etc., pour appeler les dieux à leur secours. Ils reconnaissaient deux espèces de dieux : les grands dieux, et les dieux secondaires, qui leur étaient subordonnés.

L'inspiration avait aussi lieu chez les anciens ; ce sentiment était très-naturel.

Lorsqu'on voulait connaître l'avenir, on consultait les dieux, on répondait soi-même à la demande ; et lorsque l'événement justifiait la réponse, on se croyait inspiré.

L'invocation et l'évocation sont la base du mysticisme. Ce mysticisme ne reconnaissait point la substance, ou l'être premier.

Platon admettait l'invocation et non l'évocation. Les invocations dérivent principalement de la religion hébraïque et de Zoroastre.

Le rapport du *moi* et du *non-moi* ne pro-

duit que des vérités contingentes. C'est par ces vérités qu'on s'élève à l'idée du vrai, du bien et du beau. On n'y parvient que par progression, et c'est par ces progressions qu'on monte à l'idée de l'infini et de la substance.

Dieu nous a donné non-seulement l'intelligence pour connaître le vrai, le bien et le beau, mais il y a joint le sentiment du plaisir ou de l'amour.

L'intelligence et le plaisir marchent toujours ensemble, mais la raison précède l'amour. Otez à la connaissance de la vérité l'amour, il ne reste plus que l'intelligence. C'est sous ce point de vue que les Stoïciens considéraient la Divinité; ils bannissaient le plaisir de la découverte de la vérité (1).

Le mysticisme, sous le deuxième point de vue, fait prédominer l'amour sur la raison; bien souvent ces deux mysticismes se confondent.

Le sens commun se forme de la conception et du sentiment; mais le sentiment est *mien* et la raison n'est pas *mienne*, car la raison connaît la vérité, et la vérité est extérieure.

(1) *Voyez* la note page 11.

Par quel moyen pouvons-nous donc avoir la certitude de la vérité ?

M. Jacobi prétend que nous avons la certitude de la vérité par le sentiment, qui est une révélation naturelle. Il dit que Dieu se révèle à l'homme par l'intermède de la vérité, ou du vrai, du bien et du beau. Le point de départ est le sentiment, le sentiment va à la raison, la raison à la vérité, et la vérité nous fait connaître le fondement de cette vérité, qui est Dieu.

Tels sont les fondemens de la philosophie d'Allemagne, qui est purement rationnelle comme celle de Platon.

La philosophie est essentiellement explicative. Elle reconnaît les faits, les explique, et les attribue à des causes naturelles. Tout homme ne reconnaît son existence que par son activité. Il agit sur les êtres, les êtres agissent sur lui.

La vraie philosophie est l'étude de toute la nature. La philosophie la plus incomplète est la plus intolérante. La philosophie sentimentale est la plus incomplète, par conséquent la plus intolérante.

La vraie philosophie ne s'arrête que dans l'infini, qui est le repos.

De la vie intellectuelle.

La vie intellectuelle est essentiellement *une* et *diverse*.

Le premier degré de la vie intellectuelle est la connaissance du *moi* ou du *non-moi*, ou de l'homme et de la nature. C'est ce qu'on appelle *phénomènes*.

Le second degré est la connaissance du vrai, du bien et du beau pris dans la nature.

Le troisième degré est la connaissance du vrai, du bien et du beau rapportés à l'être ou à Dieu.

Dans la perception des phénomènes on ne voit qu'obscurément l'être.

La vie humaine est diverse en ce sens qu'elle marche en avant par l'imagination, et se porte en arrière par la réflexion.

Le mysticisme a également *trois* degrés.

Le premier consiste à donner aux phénomènes agissant sur l'homme une existence individuelle, réelle et distincte.

Dans le deuxième degré l'homme ne pouvant donner une existence particulière à l'idée du

vrai, du beau et du bien, adore ce vrai, ce beau et ce bien.

Dans le troisième degré l'homme s'élève au-dessus du sensible et conçoit un nouvel ordre de choses; il remonte au type et à la source du beau, etc. Il met l'idée d'absolu à la place de l'idée de contingent (et jusqu'ici tout a été contingent), et il reconnaît et adore cette source du beau, du vrai et du bien. Ici toute inquiétude cesse, et l'intelligence s'arrête dans le repos. L'imagination ne va pas au-delà.

L'infini n'est qu'une conception qui dérive de l'intelligence et de la sensibilité. L'homme, vraiment homme, doit aller jusqu'à l'être, mais c'est une folie de vouloir le dépasser.

C'est en considérant la nature du vrai, du beau et du bien, qu'on parvient à savoir que ces vérités doivent être rapportées à l'être absolu.

Le mysticisme du troisième degré peut se diviser en *rationnel* et en *sentimental*.

Le mysticisme rationnel est celui par lequel on prétend s'élever à Dieu uniquement par la raison; tels étaient Platon et les Stoïciens.

Le mysticisme sentimental est celui par lequel on prétend s'élever à l'infini uniquement

par le sentiment; mais le sentiment n'est que *subjectif* et point *objectif*. Tel était Plautin, philosophe d'Alexandrie. Il prétend que Dieu se révèle à lui en lui donnant la connaissance du bien qu'il est obligé de pratiquer. Il prétend également voir Dieu face à face, sans le secours des vérités intermédiaires; il se contente de les contempler. Il place la sensibilité sous la raison.

Dans ce système, lorsqu'on souffre, qu'on éprouve de fortes passions, il faut les laisser agir, les laisser s'user, et attendre que Dieu vienne à votre secours. C'est ce qu'en France on appelle Quiétisme.

Il paraît que Fénélon partageait cette opinion, qui fut attaquée par Bossuet.

Dans cette opinion, l'homme renonce à la liberté et à la réflexion, et cesse d'être homme en soumettant sa raison à sa sensibilité.

L'homme connaît Dieu par le sentiment et la raison.

La vie intellectuelle est la liberté élevée à son plus haut degré de puissance. Il y a plus d'élévation dans l'homme combattant ses passions, que dans l'homme se soumettant à ses passions.

L'homme tient à la nature par tout ce qui l'entoure, mais il ne s'élève à la Divinité que par l'intermède du beau, du bien et du vrai.

De la théorie du beau idéal.

Les artistes modernes ne sont point d'accord sur la théorie du beau idéal. Ils se divisent en deux écoles.

La première prétend que le beau idéal dérive de la copie du beau naturel, et que l'artiste ne doit rien ajouter aux beaux traits qu'il rencontre dans la nature. Selon eux, pour former une belle femme, il suffit d'examiner les plus belles femmes, de prendre en elles les traits les plus beaux, et d'en former une qui réunirait toutes ces beautés (1).

(1) Je crois qu'en général il ne faut point s'écarter des idées reçues, c'est-à-dire de ces idées qui sortent *du moi*, pour ainsi dire, comme un trait de lumière, qu'on voit, qu'on trouve vraies, mais de la raison desquelles on ne peut pas plus se rendre compte que de celle qui fait que deux et deux font quatre. Ces difficultés naissent de la nécessité où l'homme est presque toujours placé de ma-

Dans cette opinion, l'artiste ne serait que copiste et n'ajouterait rien à la nature.

La deuxième prétend que l'artiste doit bien puiser dans la nature le type du beau; qu'il doit étudier et examiner attentivement la nature, les caractères, les proportions des traits, le riant, l'animé, le flexible, la mollesse, etc., de ces traits, les graver dans sa mémoire, s'enflammer et produire un tout dont l'ensemble et les parties seront très-supérieurs aux modèles qu'il aura étudiés.

térialiser ses idées, c'est-à-dire de les déduire de ses affections extérieures, ou du *non-moi*. Ainsi donc il est convenu de donner le nom de *beau idéal* à cette réunion de perfections, de beautés, de grâces qu'un artiste a su présenter dans un seul objet; mais en donnant cette dénomination à cet objet, il n'a pas prétendu dire autre chose, sinon qu'il n'était pas dans l'ordre naturel des choses de produire un objet aussi parfait que celui qu'il montre; l'idéal pour lui, dans cette circonstance, ne consiste que dans la création, ou plutôt dans cette réunion. Il l'appelle *idéal* parce que, outre les idées que les sens présentent, l'esprit humain possède une espèce de pouvoir *créateur*, si je puis m'exprimer ainsi, qui a la faculté de représenter les images des choses suivant l'ordre et la manière dans lesquelles les sens les ont reçues, de

Ils disent que le beau n'a de limites que l'infini, et que les beautés individuelles et naturelles étant finies, le beau idéal ne peut s'arrêter à la copie de ces beautés.

En 1817, l'Institut de France proposa la question suivante : « *Par quels moyens les écoles grecque et italienne sont-elles parvenues à un si haut degré de perfection?* »

M. Jacobi répond que cette perfection est

combiner ces images d'une manière nouvelle ou dans un ordre différent; c'est ce qui est indiqué par l'expression *d'imagination :* et l'idéal, à mon sens, ne peut se trouver que où elle commande. Dans cet ouvrage, il n'y a de supériorité sur ceux que produit la nature, que par la concordance qu'il a établie entre les formes qu'il a trouvées dans cette même nature, que par l'harmonie qu'il est parvenu à mettre entre elles. Il n'a donc en effet que copié la nature, mais dans sa copie il a mis la même régularité que la nature met dans ses productions.

Si je me trompe, c'est qu'il ne m'est point donné de concevoir ce qui n'est point, ou, si l'on veut, de pénétrer dans l'infini, qui n'a point de limites, et par conséquent qui ne m'offre pas un point où je puisse m'arrêter, parce que arrivé là il me resterait encore quelque chose à parcourir et qui m'offrirait peut-être des raisons de renoncer à l'idée que je me serais faite.

due à la contemplation des beautés naturelles et réelles.

M. Quatremère de Quincy dit, au contraire, que cette perfection vient de la contemplation du beau idéal; que le portrait doit être la copie de la nature individuelle, mais que la peinture, en général, a pour type le beau idéal. Il dit que le plus beau portrait ne représente jamais la beauté de la nature. Il faut donc remonter plus haut. Selon lui, le principe de l'art est la *généralité;* selon son adversaire, c'est l'*individualité.*

M. Cousin prétend que l'individualité et la généralité marchent ensemble, parce que, lorsque nous considérons un objet, nous le considérons relativement et absolument. L'idée *d'individuel* et de *général* marchent ensemble.

L'art doit donc reproduire et la vie individuelle et la vie générale. Il doit tirer le beau idéal de l'idée du beau individuel.

Le beau naturel ou réel est fini, le beau idéal est indéterminé; on ne peut lui assigner de bornes, ou plutôt il n'a de bornes que l'infini ou Dieu.

Voyez l'Apollon, il a un grand degré de

beauté, mais on peut encore imaginer quelque chose de plus parfait. Enfin le beau idéal n'est qu'une idéalisation du beau réel.

L'agréable dérive du sentiment. Le beau dérive et du sentiment et du jugement.

Le jugement ne juge que l'invisible ou ce que l'œil ne voit pas. L'analyse est froide et la synthèse animée dans l'Apollon. Ce n'est pas ce qu'on voit qui fait le plus de plaisir, mais les idées que fait naître l'Apollon. On ne sait pas si les grands maîtres (peintres et architectes) de la Grèce et de l'Italie ont commencé par l'unité, ou beau idéal, ou par les beautés individuelles.

Il y a dans la nature un beau qui a des caractères assignables.

1° Quelles sont les opérations intellectuelles par lesquelles on saisit le beau naturel?

L'art imite la nature. Le beau, dans l'art, paraît donc être le beau dans la nature.

2° L'art n'imite-t-il la nature que dans ce sens qu'il la copie? ou, en d'autres termes, le beau dans l'art, ou le beau idéal, n'est-il que le beau naturel?

3° Le beau naturel et le beau idéal étant distincts, quel est celui qui précède, ou du beau naturel, ou du beau idéal ?

Le beau naturel et le beau idéal ne peuvent être opposés ; il y a des rapports entre l'un et l'autre.

4° Quels sont ces rapports ?

Avant de connaître ces rapports, il faut savoir quels sont les caractères du beau.

L'idéal est mouvant, on ne peut lui donner de limites. La beauté naturelle a des limites. L'idéal et le naturel sont donc distincts.

La nature est le point de départ de l'idéal ; l'idéal ne s'arrête qu'à l'infini ou à l'être. Le rapport entre la nature et l'infini constitue le beau idéal.

L'art a du rapport avec le fini par le sentiment ou l'amour, et avec le fini, par l'intelligence et la vérité.

5° Qu'est-ce que l'art en général ?

6° L'art en général est-il la collection des différens arts, ou l'art n'est-il qu'un fragment de l'art en général ?

Ces questions ont occupé tous les philosophes et tous les artistes de l'antiquité, il n'y a guère

que trois cents ans qu'on s'en occupe parmi nous. C'est Winkelmann, en Allemagne, qui a commencé. En Angleterre, il y a peu de choses sur l'art. En France il n'y avait rien avant le P. André et Diderot. Le P. André a écrit d'excellentes choses sur cette matière.

Dans le XIXe siècle, en France, M. Quatremère de Quincy, homme très-instruit, a traité une partie de la question. Il a cherché à démontrer que l'art n'est pas seulement copiste, mais inventif.

Solution des Questions.

Il est certain que lorsque nous jetons les yeux sur la nature, nous éprouvons des sensations tantôt agréables, tantôt pénibles, surtout lorsque nous examinons des formes qui ne nous sont pas indifférentes. Chacun a éprouvé ces sensations... quelle en est la cause?

Voici le commencement de la théorie de l'art. Dans cet état de choses, il n'y a rien encore de beau, mais seulement de l'agréable.

Mais on dira : Ce qui plaît à l'un déplaît quelquefois à l'autre; quels sont donc les caractères de la beauté?

R. Lorsqu'il s'agit du sentiment, on ne peut pas être d'accord ; mais lorsque par la raison et le sentiment on juge la beauté, on veut que les autres soient d'accord avec nous. Le sentiment est éminemment *individuel*, mais la raison est universelle.

C'est l'unité ou l'idée de régularité de proportions, etc., qui constitue l'idéal du beau. Agréable, joli, beau, très-beau, voilà les gradations du sentiment et de l'intelligence relativement au beau.

Burke distingue deux espèces de beau, le beau sévère et le beau agréable. Le premier tient plus à la raison ; le second, plus au sentiment.

Le beau complet est l'agréable mêlé au beau. On aime le beau, on déteste le laid, comme on aime le bien et déteste le mal.

Le caractère du beau extérieur est double : on y trouve l'élément individuel et l'élément général ; car toute figure humaine est composée de certains signes, de certaines formes, etc., qui composent la physionomie ; mais outre cela, il y a des traits particuliers qui distinguent cette figure de toute autre figure. Aussi le dessinateur

commence-t-il par les généralités de la figure, qui forment l'absolu, et non par les traits particuliers, qui constituent l'individualité.

Voilà l'élément individuel et l'élément général.

L'élément général constitue l'essence et ne peut changer, tandis que les traits particuliers sont variables. Ainsi, dans tout individu, il y a le phénomène qui est variable, et la substance (1) qui est absolue ou invariable.

Le vrai artiste est celui qui reproduit la généralité et la spécialité de l'objet.

Lorsque nous voyons un objet, nous avons une idée obscure et confuse de cet objet; ce n'est que par l'analyse ou la synthèse que nous décomposons et que nous parvenons à en avoir une idée distincte.

L'analyse et la synthèse nous sont données par la réflexion et non par la nature; car, comme

(1) Philosophiquement parlant on appelle *substance* tout ce au-delà duquel on ne peut rien concevoir. Si on divise la substance en *finie* et en *infinie*, la substance finie constitue le phénomène, la substance *infinie* constitue l'être ou Dieu.

nous l'avons dit, toute opération primitive de l'esprit est spontanée. L'opération réflexible est libre; la liberté suppose toujours la réflexion, et la réflexion détruit la spontanéité. C'est la liberté qui constitue essentiellement l'homme. Sans la liberté il n'y aurait chez lui qu'activité. C'est à la suite de la réflexion qu'apparaît la lumière, et la lumière apparaît par l'analyse et la synthèse.

C'est par ces deux moyens qu'on ôte l'obscur des objets, qu'on distingue le général d'avec l'individuel de l'objet. On distingue ou on sépare le composé, mais on ne crée pas.

L'esprit commence donc par le complexe ou l'obscur pour arriver au simple.

Le beau individuel ou réel se trouve dans l'objet; mais lorsque, par la réflexion, on dégage ce beau de l'individualité, on obtient l'idéal du beau. Le beau individuel est réel; le beau idéal ou général est vrai; il ne devient général que lorsque nous le dégageons du beau enfoui dans l'individualité : ainsi le beau idéal n'est qu'une idée.

Des philosophes français prétendent que le sentiment du beau est une sensation qui excite

en nous le désir de la jouissance, de l'assimilation de l'objet.

M. Cousin prétend, au contraire, que la contemplation du beau, qui excite en nous un sentiment, est exempt de tout désir.

Une belle femme excite le désir de la jouissance; mais tant que l'artiste se bornera à ce désir, il n'aura pas le sentiment du beau idéal.

Le but du vrai artiste est de produire en nous du plaisir en excitant le sentiment du beau. Son but n'est pas de faire cette illusion qui produit la réalité, à moins que l'illusion n'excite le sentiment du beau.

Du beau moral.

La fin de l'art est d'exciter, par un certain nombre de sentimens, la perfection des sentimens moraux et religieux.

En présence d'une action morale on éprouve deux sentimens : l'*idée du bien et l'approbation du bien.*

L'idée du bien est absolue; il n'y a point de variabilité, l'action est bonne ou mauvaise; mais il y a de la variabilité dans les degrés

du bien, comme dans les degrés du beau.

La religion et la morale sont ce qu'il y a de plus élevé. La fin de la religion et de la morale n'est point l'utile ; c'est les rabaisser que de leur donner ce but (1). C'est cependant ce que font la plupart des hommes marquans d'aujourd'hui, et surtout les gouvernans, parce qu'ils croient qu'elles leur sont utiles.

La Divinité a trois formes : le beau, le vrai et le bien.

La religion, la morale (ou le bien), l'art (ou le beau), sont entièrement distincts. Ces trois sentimens sont contemporains.

Le sentiment du beau, à son apogée, révèle éminemment un sentiment religieux, qui est l'idée de l'infini ou de Dieu.

La musique, dans son haut degré, peut exciter des idées religieuses et d'amour de la patrie.

Tout utile est-il beau, tout beau est-il utile?

R. L'utile n'est pas toujours le beau, par

(1) En effet, parce qu'alors elles arriveraient comme un moyen.

exemple, une poulie, etc., est utile, et elle n'est pas belle.

Il y a des choses qui sont utiles et qui sont belles : telles sont la religion et la morale.

La religion et la morale sont-elles utiles parce qu'elles sont belles?...

Non : elles sont des sentimens immédiats et distincts de l'utilité. L'utilité n'est qu'un objet éloigné. Le but du beau idéal est de représenter la beauté universelle d'après les types pris dans les beautés naturelles. Le but de l'artiste, du poète, du peintre et du statuaire, est de faire passer dans les autres le sentiment du beau qu'il a éprouvé.

Le sentiment d'utilité exclut le sentiment de beau idéal.

Des facultés qui concourent à produire le sentiment du beau.

Le beau excite d'abord le sentiment du beau; vient ensuite le jugement du beau.

Le jugement sur la beauté est absolu, ou dérive de l'essence des choses, qui est absolue et hors de nous.

Le sentiment du beau excite en nous un sen-

timent de plaisir, mais un sentiment pur et désintéressé. Cependant ce sentiment, d'abord pur, se mêle quelquefois au désir de la jouissance ou à la sensation physique. *Sensation, sentiment, raison*, voilà la marche par laquelle on arrive au beau.

L'imagination est aussi nécessaire; mais l'imagination consiste-t-elle uniquement dans la mémoire qui me retrace l'image positive des objets que j'ai vus, ou des sensations que j'ai éprouvées (c'est la première mémoire), ou bien consiste-t-elle dans la faculté de créer des images avec les matériaux de la première mémoire?

M. Cousin prétend qu'à ces deux facultés il faut encore ajouter la passion et l'enthousiasme, qui, réunis à la raison, forment *l'amour*.

Ainsi, l'imagination ne consiste pas à se rappeler par la mémoire l'image des objets, mais à s'élancer dans l'avenir, à créer des images d'après les principes, les proportions, la régularité qu'il a observés dans les beautés naturelles.

La passion et l'énergie constituent les différens degrés d'imagination, de volonté et de raison.

D. Qui fait donc l'artiste ?

R. Le sentiment, la raison et l'imagination passionnée, énergique, enthousiaste.

Ainsi, tous les hommes ne sont pas faits pour être artistes.

De l'imagination.

L'imagination est une puissance active, volontaire et libre, fondée sur le sentiment, l'amour pur et la raison.

L'amour, qui se compose de sentiment et de jugement, échauffe l'âme, et la raison combine tous les élémens qui forment le beau.

L'imagination est donc une faculté complexe qui se compose de la volonté, de l'amour et de la raison.

Le jugement et la raison présupposent la mémoire qui conserve et retient l'image des objets.

La sensibilité et la mémoire ne peuvent produire seules l'imagination. Il faut nécessairement y ajouter la raison, qui est la faculté d'abstraire, de combiner et de créer.

La sensibilité et la mémoire sont seulement des *élémens* de l'imagination.

Du lien de l'amour et du beau.

La sensibilité organique est le point de départ de l'amour et de la raison.

L'acte par lequel les sens aperçoivent les différentes parties de l'objet se nomme *intuition;* elle est variable.

L'acte par lequel l'âme aperçoit la totalité de l'objet, l'unité qui résulte de l'harmonie des différentes parties, s'appelle *raison.*

Le sentiment du beau résulte de l'accord de l'imagination et de la raison.

L'âme est un composé de différentes forces; à chaque faculté est attaché un sentiment de plaisir ou de douleur.

Chaque faculté est active ou tend à une action.

Le déplaisir est la gêne imposée au développement de la force.

Le plaisir, au contraire, est la faculté de développer la force pour élever le plaisir au bonheur. Il faut que toutes les facultés soient en harmonie pour se développer.

Il y a douleur et malheur toutes les fois

qu'une faculté absorbe toutes les autres, comme, par exemple, lorsque la sensibilité se porte sur des objets intellectuels, et que la raison ne peut les développer.

La raison a ses plaisirs, comme l'imagination a les siens.

La raison et l'imagination, malgré leurs parfaits développemens, peuvent ne pas procurer un bonheur positif. Il se passe deux phénomènes dans l'homme : celui de l'accord de l'imagination et de la raison, et le phénomène du non-accord de ces facultés.

Si l'imagination et la raison marchent parallèlement, il y a de l'harmonie ; mais bien souvent elles ne marchent pas de front. La raison pose l'espace éternel et sans bornes. Dans ce cas, l'imagination ne peut la suivre, car elle ne voit que du circonscrit. D'autres fois la raison succombe, car il arrive qu'un homme cherche l'existence de Dieu, et sa raison seule ne peut la lui démontrer. La raison lui fournit bien la possibilité d'un Dieu ; alors l'imagination vient à son secours, le sentiment la dirige, et la conduit à l'existence de Dieu.

L'homme souffre si la raison et l'imagina-

tion ne marchent pas ensemble. Il y a plaisir si elles marchent ensemble.

Il s'agit ici des phénomènes de la conscience, et non des phénomènes extérieurs qui expriment le beau. Nous prouverons plus bas que ce qui est vrai à l'intérieur est vrai à l'extérieur; car l'intérieur n'est que le reflet de l'extérieur.

Les caractères généraux de la matière sont la *forme* et le *mouvement*. Sans ces caractères nous ne connaîtrions pas la nature extérieure. Ces caractères excitent en nous des impressions différentes.

On peut faire les mêmes applications au moral; voilà *le sentiment des idées*.

Passons au matériel des idées.

La beauté, proprement dite, appartient à la nature.

La beauté sublime se rapporte à l'homme et à la nature.

Une belle, l'Apollon, etc., présentent l'idée du beau.

La contemplation du monde, du sommet d'une montagne; la contemplation d'une mer orageuse, nous présentent l'idée du sublime. Le

beau est circonscrit, le sublime est vague et indéterminé.

Il y a trois sortes de beautés :

1° La beauté physique, ou des formes ;

2° La beauté morale, ou d'action ;

3° La beauté intellectuelle, ou de vérité.

Ces trois beautés paraissent bien distinctes ; mais ne coïncident-elles pas entre elles, ne doivent-elles pas concourir à former l'unité dans l'artiste ?

Oui, mais cette unité est factice, elle dérive de l'art. Le vrai artiste doit les faire marcher ensemble, et les faire concourir à former la beauté. Voyez l'Apollon du Belvéder : la beauté morale qui se fait sentir à tous les spectateurs dérive de la beauté physique ; et la beauté physique est vraie, parce que tous les élémens en sont pris dans la nature.

Vinkelman a parfaitement analysé toutes les beautés de cette statue, qui représente Apollon content d'avoir remporté une victoire sur ses ennemis.

En général, l'extérieur n'est beau que par l'intérieur ; ou, en d'autres termes, nous trouvons beau l'individu qui a fait de belles actions.

La figure de la femme est le type le plus pur et le plus parfait de la beauté, parce qu'elle représente toutes les qualités morales.

Sa figure est l'image de la douceur, de la complaisance, de la prévenance, de l'amour, de la pitié, de la candeur, etc., etc., traduites extérieurement; enfin, le beau, le bien et le vrai, considérés sous divers points de vue, constituent le beau. Dieu est la substance métaphysique du beau, du vrai et du bien. Ce beau absolu, invariable, se manifeste à l'homme par la beauté physique, morale et intellectuelle.

Conclusion.

Le beau est indivisible et un. Il est divers quant à ses formes. Dieu ne pouvant se manifester à l'homme, parce qu'il est invisible, se révèle à lui par les formes du bien, du beau et du vrai, qu'il a mises dans la nature.

Pour être à même d'apprécier la beauté naturelle, ou objective, il faut de la sensibilité, de la raison et de l'imagination.

Point de goût sans une sensibilité exquise (1),

(1) Tel était l'amour platonique, qui n'était que l'amour du beau dégagé de l'amour physique.

sans la raison qui juge, apprécie, etc., et sans l'imagination qui crée. Voilà les trois parties du complexe intellectuel intérieur.

De la beauté extérieure.

La beauté extérieure (physique ou morale) se divise en *beau* et en *sublime*.

Dans le *sublime*, la sensibilité, la raison et l'imagination ne marchent point ensemble : il y a souffrance, comme nous l'avons dit.

Dans le beau, ces trois facultés marchent ensemble : il n'y a point de souffrance dans aucune.

La beauté physique est le reflet de la beauté morale; le beau est la forme ou la manifestation du vrai et du bon.

Le vrai nous est rarement donné sous sa forme pure; il nous apparaît dans la nature et dans les actions.

Les idées, dans la nature, sont toujours complexes. La perception du beau (1), du vrai et du

(1) Voici comment M. Andrieux classe le beau.

Il appelle *beau*, un sentiment mêlé de plaisir et d'admiration.

Si l'admiration l'emporte sur le plaisir, c'est le *sublime*;

bien forment l'unité, que nous appelons Dieu.

Du beau idéal.

L'idéal est la négation du réel, il commence où le réel finit; il est cependant bâti sur les matériaux du réel. Dans l'idéal on absorbe l'individualité; dans la généralité, on s'élève à l'abstrait, on oublie l'individu pour représenter la beauté humaine, pour représenter l'absolu ou le général.

L'art est la représentation de l'idéal éternel et immuable, c'est-à-dire de l'absolu, ou de l'unité. Il est la représentation du beau physique et du beau moral, qui se trouvent dans la nature, et dont l'archétype est l'infini, ou Dieu.

L'art est donc un perfectionnement de la nature; il la reconstruit avec des matériaux pris dans la nature, mais sur des bases beaucoup plus parfaites, et sous des formes naturelles, vivantes et morales.

si l'admiration est égale au plaisir, c'est le *beau;* si l'admiration est inférieure au plaisir, c'est le *joli* (1).

(1) Cet estimable professeur, qui m'honore de son amitié, va publier incessamment un ouvrage sur cette dernière matière.

Du goût et du génie, ou de la faculté qui reproduit le beau.

Il y a trois élémens constitutifs du goût : *la raison, l'imagination* et le *sentiment.*

La nature, soit qu'on la considère dans son tout ou ses parties, n'est qu'un symbole ; elle n'est quelque chose qu'autant qu'on la considère sous un point de vue *un, vivant et moral.*

La raison et l'imagination concourent à ce but, et contribuent à former le goût, qui a pour fondement le sentiment moral.

Le goût n'est donc que la faculté d'apercevoir les beautés morales, et de connaître si la forme et le symbole sont d'accord avec l'idée morale.

Le génie commence par être le goût, et finit par être lui-même ; il doit connaître la beauté intérieure et la beauté extérieure de l'objet, et l'unité de l'objet.

On a d'autant plus de goût et de génie qu'on a plus d'âme : ils sont l'un et l'autre appréciateurs des beautés morales, mais le génie est de plus créateur : il saisit l'unité, dégage l'objet de l'in-

dividualité, et l'élève à l'unité ou à la généralité. Jusque là le génie est contempteur de la nature.

D. Mais la création du génie est-elle plus parfaite que la nature ?

R. Si Dieu, en créant l'homme, avait manifesté sa toute-puissance, l'homme pourrait l'égaler; mais il n'en est pas ainsi. Il a fait ce qu'il a voulu faire; il n'était pas tenu de faire quelque chose de parfait. Le but qu'il s'est proposé est un but moral. Il a fait l'homme pour dominer ce monde; il l'a fait libre, capable de faire le bien et capable de faire le mal; et Jean-Jacques s'est trompé lorsqu'il a dit que tout était parfait en sortant des mains de Dieu, et que tout dégénère parmi les hommes.

Le génie détruit et recrée la nature; il l'idéalise et la perfectionne par la reproduction de la beauté morale sous des formes réelles et les plus belles qu'il puisse trouver; ces formes ne sont que le symbole de la beauté morale.

Le philosophe n'est point créateur; il cherche par des procédés à connaître exactement la nature, tandis que l'art crée.

L'artiste est libre, actif, souverain dans sa partie; il ne reçoit de lois que de lui-même.

L'art n'est point un métier. La fin de l'art est de reproduire le beau physique et le beau moral. Il reproduit quelquefois le grotesque, mais pour s'en moquer; nous en rions, parce que nous savons que cela n'est pas sérieux.

Tout artiste qui reproduit une beauté qui ne représente rien de moral, ou qui n'a aucune fin, aucune intention, aucun symbole, n'est point artiste.

Ceci s'applique à la musique, à la poésie, à la peinture, à la sculpture. Partout où ces caractères ne se rencontrent pas, il n'y a point d'art; c'est alors un simple travail, un métier.

L'art est également sympathique. Ainsi l'art doit être réel, idéal, symbolique et sympathique.

L'artiste, après avoir bien étudié les beautés de la nature, et les moyens mécaniques de les rendre, doit s'occuper essentiellement des idées morales et chercher à les réfléchir avec énergie et pureté. Sans ces qualités vous ne pouvez être supérieur à la nature.

L'art est le goût mis en action.

Il y a dans l'esprit trois phénomènes qui cor-

respondent aux trois phénomènes de la beauté naturelle; c'est *sentir*, *concevoir* et *imaginer*. Ces trois facultés sont improductives; le génie seul est créateur et père de l'art.

Un objet n'est beau qu'autant qu'il réfléchit une beauté morale. C'est notre âme qui aperçoit l'âme de la nature, et non la sensibilité et l'intelligence qui ne jugent que le visible de l'objet; et, comme le dit Plotin, il n'y a que l'homme beau, c'est-à-dire l'homme qui porte dans son âme la beauté morale, qui peut reconnaître la beauté morale : *pulchri, pulchra vident.*

Le beau est sympathique; c'est un rapport entre l'homme et les choses. Les animaux ne peuvent savoir qu'ils sont beaux, parce qu'ils n'ont point l'intelligence propre à juger la beauté morale; car pour juger, il faut deux choses : 1° que l'âme ait reçu la faculté de voir le beau; 2° que le beau se montre à son intelligence.

Dieu, qui est l'infini, ou l'absolu, ou qui existe par soi, est l'essence morale; il est tout entier dans ses manifestations. Le monde, créé par Dieu, réfléchit Dieu; le monde réfléchit la beauté morale, qui ne serait rien si l'homme

n'avait reçu le sentiment et l'intelligence pour connaître cette beauté morale. La table rase de Locke et de Condillac est donc une absurdité. C'est Kant qui a détrôné cette doctrine.

On ne connaît donc le beau, le vrai et le bien dans la nature que par leur reflet dans l'âme.

La vérité n'est ni fille de l'homme, ni fille de la nature; elle est le rapport de l'homme et de la nature. Il en est de toutes les vérités comme des vérités mathématiques : 2 et 2 font 4, indépendamment de l'homme et de la nature. L'homme n'aurait jamais existé non plus que la nature, que cette proposition serait vraie. La plupart des philosophes d'aujourd'hui s'occupent de rapporter toutes les sciences à quelque chose de fixe, d'absolu.

L'homme et les phénomènes n'étant que contingens, ne peuvent présenter cette fixité, cet absolu existant de toute éternité.

Platon avait déjà aperçu cet absolu, qui est éternel, et qui ne se trouve ni dans l'homme, ni dans la nature.

Le beau naturel n'est que dans les formes, et l'homme est doué de la faculté de connaître la

beauté de ces formes par lesquelles Dieu se ré vèle à l'homme.

Le beau est donc sympathique; c'est un symbole de la nature.

L'idéal renferme l'idée de la généralité, et dégage l'individualité de la généralité. L'unité morale consiste à faire concourir toutes les parties d'un tableau, à rendre l'idée du peintre, qui doit être un but moral. Il faut y joindre l'expression; sans elle point d'artiste.

L'expression est précédée de la composition, qui fait concourir toutes les variétés à l'unité morale.

L'art veut de l'indéterminé dans l'expression des passions. Qui montre trop ne montre rien. Cet indéterminé, dans la peinture, dans la musique, dans la poésie, opère tout le charme.

La classification des arts est arbitraire.

Les doit-on classer d'après le plaisir qu'ils produisent?

Si on admet ce principe, c'est la musique. Si c'est par l'expression des passions, c'est la peinture, qui peint mieux que la parole.

Voici la classification qui paraît naturelle. Le premier des arts est celui qui exprime le mieux la beauté universelle et absolue.

On appelle musique, l'art qui exprime la beauté par des sons ; peinture, l'art qui exprime la beauté par des couleurs ; poésie, l'art qui exprime la beauté par des mots : c'est l'art par excellence. On dit d'une statue qu'elle a une expression poétique.

Le peintre a des couleurs ; le statuaire, du marbre ; le musicien, des sons ; le poète, des mots (1).

Les mots sont matériels et immatériels. Il est impossible d'exprimer le sens des mots par l'étymologie. Le sens des mots est principalement idéal et symbolique. Le mot de patrie, qui est si doux, ne l'est que parce qu'il renferme du divisible et de l'indéterminé.

Les arts sont dits *libéraux*, parce qu'ils sont *libres*. Ils sont libres, parce qu'ils n'ont aucune règle déterminée à la quelle ils doivent nécessairement s'assujétir. Leur but est d'exprimer la beauté morale.

(1) *Voyez*, dans Burke, un petit chap. sur les mots.

L'architecture n'est pas un art libéral: elle est assujétie à des règles.

L'orateur est tantôt artiste, et tantôt ne l'est pas; son premier but est de persuader.

De la différence des arts.

La *sympathie* est-elle une *idée acquise*, ou est-elle une *idée innée?*

La sympathie est le rapport de la raison qui contemple, et de l'objet qui est contemplé. Elle n'est donc ni idée acquise, ni idée innée.

Le peintre qui copie des tableaux ou des figures, qui exprime bien le mouvement et les passions de ces figures, a du talent, mais il n'est point artiste, puisqu'il n'est point créateur; il n'est que copiste.

La nature peut être comparée à un livre qui contient des caractères mystérieux.

Nous avons déjà déchiffré quelques-uns de ces caractères; nous avons découvert quelques beautés, mais nous sommes loin d'être parvenus à la connaissance de l'unité morale de cette nature; nous sommes loin de pouvoir connaître les correspondances qui doivent se ren-

contrer entre les beautés naturelles et les beautés idéales. La nature n'est qu'un emblême et un symbole du beau moral correspondant à notre sympathie morale.

Le beau, le vrai et le bien ne diffèrent que par les formes.

Les arts sont similaires et identiques quant au fond. Ils sont seulement différens quant à la forme ou au mode d'expression de l'idée, et quant à la manière dont les idées arrivent à l'âme. Ces idées, arrivées à l'âme, sont identiques.

Il semble, d'après cela, qu'il devrait y avoir cinq arts comme il y a cinq sens; il n'y a cependant que la vue et l'ouie qui soient juges compétens de la beauté; les autres sont seulement en rapport avec la conservation de l'individu.

L'odorat nous conduit quelquefois à la beauté, mais par l'intermède de l'imagination.

L'art, provenant de l'ouie, se divise en deux : la musique, et la poésie.

L'art, provenant de la vision, produit la peinture, la sculpture et l'art de faire les jardins.

Tous ces arts sont identiques, tous ont pour but de peindre la beauté morale, mais leurs procédés sont différens.

Arts A PRIORI.

La peinture d'un naufrage est ce qu'il y a de plus affreux. Haydn est parvenu à le peindre par la musique. Il a produit l'horreur et l'incertitude qu'éprouvent les spectateurs à la vue d'un naufrage.

La peinture ne peut suppléer la poésie; voyez la description de la Renommée.

La musique est essentiellement destinée à représenter les sentimens qu'on éprouverait à la vue de l'image, et non l'image.

Les arts sont vagues dans leurs effets comme la nature. Dans ce vague, de temps à autre, on rencontre quelques cordes qui sont à l'unisson avec l'âme. Entendez une musique sans paroles, il vous est impossible de la lire d'un bout à l'autre si elle n'est accompagnée de paroles. Vous lisez seulement quelques passages, quelques phrases, quelques mots.

La musique est faite pour tout le monde, qui est organisé toutefois pour cela. Chacun trouve dans un morceau de musique quelque chose qui lui fait plaisir.

La voix humaine est le premier des instrumens de musique; nul ne lui est comparable.

La musique ne rend des idées religieuses et patriotiques que par les paroles qui y sont jointes.

La poésie est le premier des arts : elle rend, par la parole, tout ce que les autres rendent par différens procédés; c'est l'idéal de l'art. Tous les artistes doivent donc étudier la poésie.

Nous venons de parcourir le *vrai* et le *beau*, il nous reste à traiter le *bien*, ou la *morale*.

DU BIEN,

OU

DE LA MORALE.

Nous avons vu que les principes du vrai et du beau sont indépendans des conventions des hommes; qu'ils reposent sur la vérité absolue (1), et non sur la réalité; qu'ils sont éternels et fondés sur l'essence des choses; que, quand même le monde et les hommes n'auraient jamais existé, ces principes n'en seraient pas moins vrais, et que l'homme, dans l'hypothèse qu'il existât un jour, est forcé de reconnaître ces principes. Car les vérités suivantes, telles que

(1) On appelle *vérité absolue* ce qui a toujours existé et ne peut cesser d'exister, et *réalité*, ce qui *existe*.

2 et 2 font quatre, que les rayons d'un cercle sont égaux, que le tout est plus grand que la partie, etc., etc., sont vraies de toute éternité, et la raison de l'homme est forcée de les reconnaître.

Nous allons maintenant examiner s'il existe des vérités morales indépendantes et antérieures aux conventions des hommes; si les hommes ont reçu la faculté de reconnaître ces vérités, et si, après les avoir reconnues, ils sont obligés de faire concorder toute leurs actions avec ces principes ou ces règles; en un mot, s'ils sont forcés de reconnaître ces principes, comme ils ont été obligés de reconnaître les vérités intellectuelles, mathématiques et géométriques.

Toutes les actions des hommes sont en rapport ou avec Dieu, ou avec l'homme, ou avec la société civile, ou avec lui-même. De ces rapports naissent des règles auxquelles il est obligé de conformer ses actions, et ces règles ne sont point arbitraires, car la raison est aussi convaincue de ces vérités morales, qu'il ne faut point trahir ses sermens, qu'il faut être juste, qu'il faut dire la vérité, qu'elle est convaincue que 2 et 2 font 4.

Si l'on s'en écarte, la conscience et la raison ne perdent point leur empire; elles font sans cesse à l'homme des reproches, qu'il ne peut désavouer.

Des devoirs de l'homme envers la Divinité.

L'homme a le droit de témoigner à la Divinité son hommage et sa reconnaissance de la manière qu'il juge la plus convenable. Sa raison est juge de ce mode, et nul n'a droit de lui ordonner d'adorer la Divinité d'une manière plutôt que d'une autre. Ce rapport entre l'homme et la Divinité est immédiat, et personne n'a le droit de se placer entre eux. Il peut l'adorer en particulier comme en public. S'il l'adore en public, il doit se conformer aux usages reçus. Les prêtres et les églises ne sont destinés qu'à diriger les marques extérieures du culte ou de cet hommage pour ceux qui désirent le rendre en commun.

Des devoirs de l'homme envers lui-même.

La nature a imposé à l'homme le devoir

de conserver l'individu, et la dignité de l'individu, ou de la raison, par tous les moyens possibles. Elle lui a donné également le désir du bonheur, désir qui ne l'abandonne jamais. Ce désir lui donne le droit de rechercher son bonheur par toutes sortes de moyens, pourvu qu'ils ne soient point contraires aux droits et au bonheur d'autrui.

La base de la morale est dans le devoir. Les devoirs envers nous sont aussi absolus que les devoirs envers les autres.

La morale dérive du *rapport* de la *raison* et du *moi*, et non du rapport des hommes entre eux. Cette raison, ou vérité, est pour les autres comme pour moi. Je dois donc respecter la liberté de parler, d'agir, d'adorer Dieu à sa manière, de faire usage de ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Je ne dois point attenter à la personne, à la sûreté de la personne, à la propriété, à l'honneur, etc., de qui que ce soit, car je dois respecter dans les autres les droits que je veux qu'on respecte en moi.

Droits et *devoirs* sont corrélatifs; ils sont fondés l'un et l'autre sur la vérité absolue. En

voyant un homme, je sens que cet homme est libre et qu'il est mon égal.... Je dois donc respecter sa liberté. En me voyant, il porte le même jugement, il doit donc aussi respecter ma liberté.

Le droit est le devoir transporté d'un individu dans un autre; ils n'ont de droits qu'autant qu'ils ont des devoirs.

Il n'y a donc de sociétés saintes et légitimes que celles qui sont fondées sur le droit naturel, qui est la vérité.

Toute société politique qui a d'autres bases est injuste, tyrannique, contraire à la raison, à la nature, à la vérité; elle est un attentat contre la Divinité, car le droit naturel est l'expression de la volonté divine.

De la morale générale.

L'objet de ces leçons est l'intérêt patriotique, et d'attacher les hommes aux principes sur lesquels reposent les gouvernemens libres.

Les conséquences de ces principes sont le droit naturel, politique, civil, pénal et des gens.

Ces principes reposent sur la pleine conviction qu'ont les hommes de la vérité absolue morale, qui est la base de la morale générale. Nous allons examiner quels sont les principes de la morale générale.

Y a-t-il, ou n'y a-t-il pas des vérités (1)?

Y a-t-il des vérités absolues morales, comme il y a des vérités intellectuelles, métaphysiques et géométriques?

Premier point. Il y a des vérités absolues. Les vérités contingentes ne sont que l'expression des vérités absolues. Mais il faut connaître la raison ou la source de ces vérités contingentes : elle se trouve dans la vérité absolue. Pour les bien connaître, il faut donc examiner la *conscience*, qui nous fait connaître ce qui se passe au dedans de nous, et la *raison*, qui nous fait connaître, par les sens, ce qui se passe au dehors de nous, ou le vrai absolu.

Les vérités mathématiques, physiques, géométriques, etc., ne peuvent être des vérités individuelles qu'autant qu'elles se rattachent à une

(1) Il faut distinguer la vérité de la réalité. Nous avons déjà posé cette distinction. *V.* p, 54.

vérité ou à une loi générale qui gouverne tout ce qui est absolu, qui est parce qu'elle est. S'il n'y a point de vérités mathématiques, il n'y a point de vérités métaphysiques. Il faut donc admettre une théorie universelle, et cette théorie est celle de l'absolu.

Mais comment nous apparaît cet absolu? C'est ce qu'il faut démontrer. Pour résoudre cette question, il faut la diviser en trois autres.

Dans la première, on traitera de *l'absolu;* ou, en d'autres termes : Reconnaît-on, ou ne reconnaît-on pas que la vérité est éternelle?

Dans la seconde, on traitera du type ou de l'essence de la vérité primitive.

Dans la troisième, on traitera du rapport de la vérité primitive avec l'absolu, ou de la génération de la vérité.

Les vérités morales nous apparaissent de la même manière et emportent la même conviction que les vérités physiques et mathématiques.

Le vrai et le faux tombent sur ce qui peut être; le réel, sur ce qui nous apparaît.

Lorsque le vrai et le faux tombent dans la pratique, on les appelle *bien* ou *mal.* La raison

de l'homme ne constitue pas le vrai ; il est seulement doué de la faculté de le reconnaître.

J'aperçois bien la différence du vrai et du faux, du bien et du mal, mais je ne le constitue pas. Je reconnais ces vérités, parce qu'elles existent, et que j'ai l'aptitude de les reconnaître.

La vérité consiste dans le rapport de la vérité qui est au dehors de moi, et de mon intelligence qui voit cette vérité. Par exemple : 2 et 2 font 4 est une vérité indépendante de mon intelligence.

Quand l'homme a connu la vérité morale, par exemple, *que le bien est bien, etc.*, il est obligé de faire le bien, comme il est obligé de croire que 2 et 2 font 4 ; il ne peut pas se refuser d'y croire.

Ainsi, les vérités morales nous apparaissent comme *obligatoires*. Nous avons beau ne pas faire le bien, nous sentons intérieurement que nous sommes tenus de le faire. Cette obligation est universelle et absolue, et non relative.

L'obligation de tenir ses sermens planant sur tout et étant universelle, il en résulte des

droits et des devoirs (1); tout le monde se trouve donc affecté de cette obligation. Si je ne dis pas la vérité, on a le droit de l'exiger de moi, parce que c'est une obligation universelle qui dérive de la vérité, et vice versa. Les mots de droit et de devoir sont corrélatifs.

La vérité morale nous est donc imposée, et devient la source du droit et du devoir. L'acte est bon ou mauvais, selon qu'il se rapporte à sa fin.

Tout acte qui se fait dans le but de réaliser la vérité morale est bon ; tout acte qui n'a point ce but est indifférent.

Tout acte qui a pour but de contrarier la vérité morale est immoral, quand même il aurait l'assentiment du monde entier.

Ainsi, moral, non moral, immoral, ou, en d'autres termes, bon, indifférent et mauvais, voilà la nature de nos actes.

L'acte a quelque chose d'absolu en tant qu'il

(1) L'homme, en se liant par de telles promesses, ne sent-il pas qu'il se rapproche immédiatement de la Divinité, dont l'essence est la vérité éternelle.

est en rapport avec la vérité absolue, qui est indépendante des siècles, de celui qui le perçoit et de celui sur lequel l'acte agit.

Toute action qui est conforme, non à l'intérêt d'autrui, mais à la vérité absolue, est bonne. Mais s'il y a en nous des idées morales, et que nous soyons obligés de conformer nos actions à ces idées, il faut qu'il y ait en nous la force et le pouvoir de remplir ce devoir, car on ne peut pas supposer qu'on nous ait obligés à un devoir, sans nous avoir donné le pouvoir de le remplir. Ce pouvoir nous a été donné ; pour en être convaincu, il suffit de rentrer en soi-même, de sonder la *conscience*, qui nous dit que ce pouvoir consiste dans la liberté, qui elle même constitue l'homme. Le *moi*, *la personnalité*, *l'individualité*, tout est concentré dans la liberté. Sans la liberté, l'homme n'est pas lui ; il n'est plus que l'agent des choses, des hommes, ou des passions. Exemple : le désir est impersonnel ; quand on lui cède, on sait bien qu'on ne cède pas au *moi*.

Il y a donc des vérités, des vérités morales, la faculté pour tous de les apercevoir, l'obligation pour tous *de les croire*, de les pratiquer.

De là, droit et devoir pour tous, obligation pour tous d'y conformer leurs actions, parce que ces droits et ces devoirs sont fondés sur la vérité morale, qui est absolue, et qui oblige tout le monde, comme les vérités géométriques, auxquelles personne ne peut refuser de croire.

Résumons ce que nous venons de dire.

S'il est vrai que le droit naturel est la source du droit civil, pénal et politique; s'il est vrai que le droit naturel repose sur la vérité morale, il s'agit donc de savoir s'il y a un absolu moral; car, s'il y a un absolu moral, il doit y avoir une vérité morale, et dans le droit naturel, et dans le droit civil, et dans le droit pénal et politique, qui sont une conséquence du droit naturel.

Ainsi, la politique se rattache à la morale, et la morale à cette question :

Y a-t-il, ou n'y a-t-il pas un absolu?

Pour résoudre cette question, nous l'examinerons sous deux points de vue : 1° nous examinerons la vérité absolue;

2° Par quels moyens ou méthode nous parvenons à la connaissance de cette vérité.

Nous commencerons par la méthode.

La méthode actuelle régnante pour connaître la vérité consiste à déterminer la *nature* des idées par leur origine ; elle a ses sources dans l'intelligence, qui a besoin de remonter à la source de la vérité et de savoir ce qu'était la vérité avant qu'on la connût, ou ce que c'est que la vérité primitive.

Il faut pour cela déterminer la nature de la chose que l'on cherche, car si on ne connaît pas nettement cette nature, on risque de s'égarer; et, en effet, si l'on partait d'une hypothèse qu'on aurait admise, toutes les conséquences seraient hypothétiques.

C'est du présent bien déterminé, bien éclairé, qu'on doit passer aux recherches sur le passé et sur l'avenir.

1re Question : Qu'est-ce que *l'absolu;* reconnaît-on *l'absolu; l'absolu* est-il un fait ?

2e. Après avoir épuisé cette première question, il faudra examiner l'origine de l'absolu.

3e. Il faudra enfin examiner la génération de l'absolu.

La première question est toute d'observation. Elle demande seulement un retour sur soi-même avec impartialité.

On entend par absolu une idée qui nous apparaît comme vraie indépendamment des temps, des lieux, des circonstances, et qui a pour caractère l'universalité. Voilà son caractère intégral.

Définition de l'absolu.

Son caractère, relativement à l'intelligence, est la nécessité. C'est pour ne pas avoir séparé ces deux caractères que les écoles allemande et écossaise n'ont pu parvenir à l'absolu.

Le critérium absolu de *l'absolu* est l'universalité.

Le critérium relatif de *l'absolu* est pour l'intelligence la nécessité de le reconnaître. Si nous demandons aux mathématiciens, aux géomètres, a uxphysiciens, etc., s'ils admettent des vérités indépendamment des temps, des lieux, des circonstances, tous répondront oui. Ils regardent donc les vérités comme nécessaires, et non pas comme contingentes. Ils donnent cependant à ces vérités une origine contingente. Ils les regardent comme nécessaires sans savoir si elles sont absolues.

S'il y a des vérités nécessaires, il faut nécessairement admettre les conséquences de ces vérités.

Les métaphysiciens admettent également des vérités nécessaires, car ils ont la conviction qu'il n'y a point d'effet sans cause, de qualité sans sujet, d'accident sans substance, car le contraire est une absurdité. Voilà le critérium de l'absolu relatif.

Jusqu'ici nous ne sommes que dans la croyance. Il existe un meurtre : ne sommes-nous pas obligés de croire qu'il y a un meurtrier ? et on le croit comme étant une vérité nécessaire, car il n'y a point de faits sans cause. Il suit de là que si on n'admettait pas ce principe, ce serait à tort qu'on pourrait punir tel homme comme meurtrier.

A la conscience de cette vérité succèdent la perception et la réflexion qui la confirment, et auxquelles il est impossible de ne pas croire tant qu'on est un être intelligent. Pour ne pas y croire, il faudrait se renier soi-même.

La connaissance de l'absolu entraîne la conviction sans qu'on puisse la démontrer. Il apparaît à l'intelligence comme un éclair.

Ce que nous venons de dire prouve qu'il existe des *vérités nécessaires* auxquelles nous sommes obligés de croire.

L'homme, pour parvenir à la connaissance de la vérité, est obligé 1° de s'appuyer sur le présent et le passé, l'actuel et le primitif.

2° D'examiner les rapports de l'actuel et du primitif.

3° D'examiner la génération des connaissances humaines.

L'*actuel* est la source de la lumière.

D. Y a-t-il, ou n'y a-t-il pas des vérités pour nous?

R. Oui; il y a des vérités nécessaires et des vérités contingentes.

PSYCHOLOGIE MORALE.

Nous avons prouvé que la nature variant sans cesse et changeant continuellement de modifications, les impressions ou les sensations qui en résultaient devaient nécessairement participer de cette variété, et ne pouvaient, par conséquent, servir de base à l'absolu, qui doit être le vrai dans tous les temps et dans tous les lieux.

Il s'agit actuellement de savoir si, en pénétrant dans la sensibilité intérieure, ou dans les organes destinés à recevoir ou à transmettre les impressions extérieures, on pourra trouver quelque chose de fixe qui pourra servir de base à la science.

Outre la vie de relation constituée par les sens, ou du dedans en dehors, il y a encore

une vie intérieure et non intellectuelle. C'est le sentiment de cette vie qui fait la *personne* et qui constitue le *moi*. La *personnalité* fait le *moi*, qui ne peut être confondu avec aucune autre chose.

Platon admettait deux parties dans l'âme : l'*âme sensitive* et l'*âme intelligente*.

L'âme *sensitive*, c'est l'organisation ou le principe vital. L'âme *intelligente*, c'est le *moi*.

Le *moi* est indivisible. Le *moi*, c'est l'activité ; il n'est jamais passif.

Dans l'activité, il faut distinguer l'activité pure et l'activité libre ; de plus, l'homme est un être intelligent, et point d'intelligence sans *moi*, et point de liberté qui n'ait passé par l'intelligence lorsque l'homme agit comme être actif, libre. Dans l'activité pure il agit sans consulter l'intelligence.

On appelle certaines jouissances morales ou intellectuelles par opposition aux jouissances physiques.

Il s'agit donc de trouver *a posteriori* un phénomène qui, tout phénomène qu'il est, soit marqué du caractère de fixité absolue *a priori*. Sans cette condition, il n'est point de science.

Il faut donc examiner si le *moi*, ou la sensibilité intérieure, présente ce caractère.

Dans la nature, outre ce qui n'est ni *moi*, ni *non-moi*, il n'y a que le *moi* et le *non-moi*, ou le dedans ou le dehors.

Le *moi* est individuel, le *non-moi* est multiple. Ils ne peuvent donc donner l'absolu, qui est universel.

Il s'agirait ici d'examiner la nature de la passion qui dérive tantôt du *moi*, tantôt du *non-moi*, abstraction faite de la raison; mais en traçant le tableau des passions, on n'obtiendrait rien de fixe, d'universel, d'absolu; on n'obtiendrait que de l'individuel. Tant qu'on ne saisit que le fait, il n'y a pas de science. Il n'y a de science que lorsqu'on rattache le fait au droit. Les modernes ne nous ont donné aucune science morale; les anciens s'en sont plus occupés parce qu'ils en avaient plus besoin.

De la vie intérieure.

Il y a, outre l'activité personnelle, qui ne peut appartenir qu'au *moi*, et les sensations qui résultent de l'impression des objets du dehors,

un sentiment singulier et réel que l'observateur ne confond ni avec l'un, ni avec l'autre. Ce sentiment est celui de l'activité intérieure.

On demande si, dans l'absence d'activité intérieure, et dans l'absence de sensations, il ne reste pas dans l'homme un sentiment distinct des autres qui donne ce plaisir vague qui est le plaisir d'être. C'est le sentiment de la vie.

Outre ce sentiment, il y a encore celui de l'*activité libre*, par lequel on sent qu'on est maître de soi, malgré les impressions du dehors.

Dans ces derniers temps, ou dans les temps antérieurs à la révolution, le sentiment de liberté individuelle s'était beaucoup affaibli, l'homme était accoutumé à obéir passivement.

Le *moi* et le *principe vital* sont distincts. Le *moi* veut et agit; le principe vital ne veut ni n'agit. Le *moi* s'aperçoit, et le principe vital ne s'aperçoit pas. Le *moi* est la conscience de l'existence manifestée. L'homme, en perdant le sentiment de relation, ne perd pas le sentiment de la vie. Le sentiment de la vie intérieure est sans cesse en relation avec la vie extérieure.

La loi du *moi*, c'est l'activité. Le *moi* ne peut faire abstraction de lui-même; il rapporte tou-

jours à lui la sensibilité intérieure et la sensibilité de relation. Tout se rapporte donc au *moi*. Il s'agit donc de savoir si le plaisir et la douleur, qui se trouvent dans notre organisation, peuvent constituer l'*absolu*.

Le *moi* se définit l'*indivisible*. Le plaisir et la douleur sont des faits et non des droits; ils sont variables, ils ne peuvent donc donner un caractère de fixité absolu.

Au sentiment non limité du *moi* est attaché un sentiment de *plaisir*, et au sentiment limité du *moi*, un sentiment de *déplaisir*. La cause qui m'empêche de développer ma liberté est ou *fatale*, ou *libre* comme moi. Si elle est *fatale*, j'éprouve du déplaisir ou de la douleur; mais si elle est libre comme *moi*, égale à *moi*, en un mot, si c'est un homme qui s'oppose à ma liberté, non-seulement je souffre davantage, mais j'éprouve même un sentiment d'indignation.

Ici vient l'idée de bien et de mal moral; ce sentiment est tout-à-fait différent des autres; il est complexe; il tient et du sentiment et de la conception. Il y a également souffrance qui dérive de l'activité gênée, et de la conception qui

me dit que c'est un être libre comme moi et égal à moi qui me gêne. Il y a donc douleur physique et morale, ou intellectuelle, dans la souffrance que j'éprouve lorsque c'est un homme et non une cause matérielle qui gêne ma liberté.

Quand je fais une bonne action, je sens que je la fais librement et indépendamment du sentiment de relation. Quand je résous un problême, je sens aussi que j'ai du plaisir, celui d'avoir découvert la vérité. Dans ces deux hypothèses j'éprouve non-seulement un plaisir physique, mais encore un plaisir moral, puisque l'intelligence s'y mêle. Mais le plaisir moral ici n'est qu'une hypothèse.

Si j'use de ma liberté comme je dois le faire, j'éprouve le plaisir qui est attaché à l'accomplissement de la loi du devoir : voilà la vertu. Si, au contraire, j'agis contre ce que je dois faire, j'éprouve la douleur ou le remords, et c'est sur ce remords que les moralistes se sont appuyés pour établir le devoir moral. Mais le remords ne peut être l'élément scientifique de la morale; car la souffrance du remords n'est pas différente des autres souffrances. Je souffre par le remords de la même manière que je souffre

quand ma sensibilité a été affectée ou que ma liberté a été gênée.

On appelle *bien* le plaisir physique, et *mal* la douleur physique. C'est *du bien et du mal physique* que dérivent *le bien et le mal moral*, qui consistent dans la nécessité où l'on croit être de faire concorder ses actions avec le droit et le devoir.

Dans cette dernière manière de voir il n'y a rien de variable dans la sensibilité intérieure.

Le *moi* n'est que la force de sentir, de vouloir et d'agir, et le sentiment qu'il a de sa propre existence, et par lequel il discerne tout ce qui se rapporte à lui-même sans lui appartenir.

Entre vouloir, jouir et souffrir, il y a un abîme incommensurable, parce que le sujet de la jouissance et de la souffrance est entièrement différent de la connaissance de la jouissance et de la souffrance. Je les regarde entièrement extérieures à moi. Il en est de même du désir qui est toujours positif et n'admet point de négatif.

Les désirs sont toujours l'effet de l'irritabilité, qui est distincte de l'intelligence et de la détermination, car si on est gêné, on ne peut sortir

de cette gêne sans un acte de volonté. L'irritabilité est donc différente de la volonté. Le désir est susceptible de s'accroître par la réflexion ; il faut donc bien distinguer l'âme du corps.

Le *moi* est le *je* qui sent, qui pense, qui réfléchit, qui veut, qui se détermine ; il ne se définit pas, il se sent immédiatement. La volonté forme essentiellement le moi, qui est toujours en dedans et jamais en dehors.

Il y a deux manières de sentir : par la sensation qui vient du dehors, et par le sentiment qui dérive de la sensation modifiée par l'intelligence.

Le système du bonheur n'est que la généralisation du plaisir. L'un se rapporte au corps, et l'autre à l'âme. Les plaisirs des sens *étant variables* pour le même individu à des époques différentes, et dans les différens individus, ne peuvent donner l'*absolu*.

Mais les plaisirs de l'âme peuvent-ils le donner ?

Non ; car en jouissant et en souffrant présentement, et en obéissant librement à la raison qui indique s'il faut souffrir ou s'il faut jouir, on n'est pas sûr du bonheur à venir. Il n'y a donc pas de raisons suffisantes pour se déterminer.

Le plaisir ou le déplaisir sont des faits qui ne se rattachent pas au droit.

La raison morale consiste à faire librement une action qui se rattache à une vérité absolue, sans s'embarrasser des conséquences de cette action : *Fais ce que dois, advienne que pourra.*

Comme les peines et les jouissances de cette vie ne présentent point de fixité, on a eu recours à une autre vie où se trouvent des peines et des récompenses réservées aux crimes et aux vertus, peines et plaisirs qui sont éternels, tandis que les peines et les plaisirs de cette vie sont passagers. Telle avait été l'opinion de Socrate (1).

C'est sur l'opinion de Socrate que Jean-Jacques a posé l'immortalité de l'âme comme la base de la société; mais cette opinion n'est pas tolérable; car, en admettant l'immortalité de l'âme, que faut-il faire pour obtenir la béatitude éternelle? Socrate ne le dit pas. Le système de l'autre vie n'éclaire donc pas la question, elle tourne même contre le principe du bonheur.

Expérimentalement et rationnellement on ne

(1) Voyez le dialogue de Socrate avec Thrasimaque; Thrasimaque réfute Socrate.

peut trouver dans les peines et récompenses d'une autre vie une règle de conduite pour celle-ci. Les peines et récompenses de cette autre vie ne doivent pas être considérées simplement comme peines et plaisirs, mais comme des récompenses et des punitions, et des actes de la justice divine. Ils supposent donc dans l'homme la connaissance de la loi du devoir et la faculté de mériter et de démériter. Il faut donc savoir comment la connaissance de la loi du devoir arrive à l'homme; il y a donc cercle vicieux dans ce raisonnement.

Dieu punira, non comme tout-puissant, mais comme toute-justice. Il faut donc connaître la règle que Dieu suivra dans cette punition, il faut donc connaître la loi du devoir; car Dieu étant tout-puissant et essentiellement juste, on ne peut pas supposer qu'il applique arbitrairement la justice distributive, il l'appliquera donc essentiellement. Il n'y a que les vérités absolues qui puissent servir de base et de règle à cette justice. La justice dans le ciel, ou la justice sur la terre, est toujours la justice. La volonté de Dieu, c'est la justice; car Dieu est la justice, mais la justice absolue. Ainsi ce n'est pas Dieu,

mais la justice éternelle qui punira. L'athée, qui admet la justice, admet donc Dieu. La justice que nous percevons n'est que le reflet de la justice éternelle.

Ainsi les plaisirs des sens, le plaisir de l'âme et l'espérance d'une autre vie pour celui qui aura pratiqué la loi du devoir, sont les trois moyens de bonheur.

L'homme a donc la faculté de goûter les *plaisirs sensuels*, *les plaisirs du moi*, *les plaisirs des vérités intellectuelles et morales*. Mais l'homme ainsi considéré, relativement au sujet et à l'objet, est toujours variable. On ne peut donc trouver dans le *moi* et dans le *non-moi* la base de la règle morale.

Le *moi*, c'est la liberté, c'est le *libre arbitre*. Il ne peut donner l'absolu, car il est essentiellement arbitraire. Le *moi*, comme *moi*, ne s'oblige jamais.

Les philosophes allemands, en basant la règle de la morale sur le *moi*, ont détruit la liberté.

De la prière.

La prière est un mouvement de l'âme vers

l'Être, ou Dieu. La prière est utile, mais, philosophiquement parlant, n'est pas nécessaire. Les hommes, en se réunissant, peuvent se stimuler et obtenir un plus grand courage pour faire le bien et surmonter leurs passions.

Demander à Dieu la grâce pour surmonter ses passions, c'est s'ôter le mérite de la résistance à la passion. La vie n'est qu'un combat entre la passion et la raison. Surmonter la passion autrement que par la raison, c'est vaincre sans péril, c'est s'ôter l'honneur de la victoire; car, en supposant que par la grâce de Dieu on triomphe de la passion, le mérite de la victoire appartiendra à Dieu et non à l'homme, qui n'aura pas voulu se donner la peine de combattre (1).

La règle du devoir, chez les Épicuriens, était absolument sensuelle; ils la faisaient consister dans *la paix de l'âme*, qui dérivait de l'usage modéré des passions.

(1) Ceux qui veulent que l'on prie la Divinité, ne l'exigent certainement que parce qu'ils considèrent la prière comme un hommage de l'être intelligent à l'Être infini, comme une glorification des merveilles dont il est témoin, et comme un moyen d'obtenir ses faveurs par sa soumission à ses lois. C'est une erreur : car s'il en était ainsi,

Les Stoïciens plaçaient la règle du devoir dans la perception de l'absolu, indépendant de l'homme, indépendant des choses. Les Platoniciens la plaçaient dans l'absolu rattaché à son type et à sa subtance, qui est Dieu; le christianisme, comme Platon, appuie sa morale sur l'absolu rattaché à la Divinité.

La sphère du bonheur dérivant de la sensation, de la volition, de la liberté, ne présentant rien d'absolu, ne peut servir de base à l'obligation morale absolue. L'observation intérieure et extérieure ne pouvant donner l'absolu moral, ni par conséquent fonder l'obligation, à qui faut-il s'adresser ?

R. A la psychologie rationnelle, qui présentera des faits observés par la raison et rattachés à l'absolu; les conditions de la science seront donc remplies.

La psychologie rationnelle se compose de

Dieu serait soumis à la dépendance de l'homme, qui par là serait devenu nécessaire à sa grandeur, qui sans ces hommages vivrait, comme l'a dit le savant Fréret, sans gloire, ne serait que le triste souverain d'un empire sans sujets, condition dont sa vanité ne pourrait point s'accommoder.

trois parties : de l'*actuel*, du *primitif*, et des *rapports de l'actuel au primitif*.

De l'actuel, ou premier degré de l'absolu.

L'absolu n'est pas seulement en lui-même, mais il est encore quelque chose pour nous. Il faut donc voir par quel côté nous sommes en rapport avec cet absolu. Ici il faut distinguer le contingent d'avec le nécessaire; il faut donc voir si la raison aperçoit un élément nécessaire de l'obligation.

Y a-t-il du bien et du mal moral pour l'homme? Y a-t-il du devoir et de l'obligation pour lui? En s'imposant des privations peut-il arriver au bonheur?..... Voilà les questions à résoudre.

Abstiens-toi, et tu seras heureux!... Que dit là-dessus la raison?

La pensée ou la raison appartient à la psychologie. En consultant la raison on ne sort donc pas de la psychologie. En s'abstenant et en résistant aux passions, pourra-t-on trouver le bonheur? On pourra peut-être le trouver pendant une série de quelques années; mais l'homme

est-il doué de la force de combattre long-temps ses passions? La mort survient.... quels seront les fruits du combat? car ici nous faisons abstraction d'une autre vie. Dans cette proposition: *Abstiens-toi, et tu seras heureux*, il n'y a que du *contingent*. Mais la proposition suivante est nécessaire : *Trahir la vérité est un mal.* Cette proposition est vraie dans le passé, le présent et l'avenir; elle est vraie dans tous les temps et dans tous les lieux; je ne puis penser le contraire, la raison me le dit; la raison, elle le dit à tout le monde, c'est donc une vérité universelle, malgré qu'il y ait cent cas où l'opinion flétrit celui qui aura dit la vérité. Ceci est vrai humainement et non philosophiquement. L'humanité juge plutôt ou autant l'intention de l'agent que l'acte. Exemple : Tout homicide est un crime, mais l'action n'est pas toujours criminelle. Nous regardons celui qui dit la vérité comme entièrement désintéressé.

Obligations absolues.

Nous allons examiner si l'humanité reconnaît quelques obligations absolues, car si l'humanité

ne cherche que le bonheur, il n'y a point d'obligations absolues.

L'homme reconnaît pour absolu l'obligation de rendre un dépôt, malgré le besoin urgent qu'il en aurait, soit pour vivre, soit pour améliorer son sort; il en est de même de l'obligation de rendre la justice : on la doit à tout le monde, sans consulter ses intérêts.

Ces vérités, reconnues par l'expérience et par l'observation, confirmées par la raison, deviennent pour moi des vérités rationnelles, auxquelles je ne puis refuser mon assentiment.

C'est par l'*observation des faits*, ou par l'actuel, et *à posteriori*, que je remonte à la vérité *à priori*.

Le but de la morale est de poser des règles fixes, invariables, et de bannir l'arbitraire. Le système du bonheur étant contingent, ne peut servir de base à l'absolu; il faut donc avoir recours à autre chose.

Les langues sont obscures lorsqu'elles distinguent le bien et le mal physique, le bien et le mal moral, mais elles sont beaucoup plus claires lorsqu'il s'agit de déterminer l'obligation, car tout le monde est persuadé qu'il faut éviter le

crime et pratiquer la vertu. Beaucoup de sentimens sont composés, c'est-à-dire qu'ils tiennent à la morale et à l'intelligence : telle est l'admiration. Helvétius a tort de dire que les hommes n'admirent que ce qui leur sert, car les hommes n'admirent que le beau, le vrai, le bien, et ils l'admirent indépendamment de leur intérêt.

Il en est de même de l'indignation, on s'indigne sans intérêt. Le bonheur excite l'envie; la vertu excite l'admiration : le spectacle du bonheur ne produit que la sensation, il ne dit rien à l'âme. On n'en peut dire autant du contentement d'un acte désintéressé : l'égoïsme ne le produit jamais.

L'estime est aussi un désir pur; elle suppose dans l'homme le sentiment de l'honneur et de la loi du devoir. L'opinion est juge de l'honneur; on admet le jugement de l'opinion, parce qu'elle provient d'hommes qui, comme nous, ont le sentiment de l'honneur et de la loi du devoir.

Le repentir prend le nom de remords lorsque les peines que l'on sent sont fortes et supposent de l'injustice de notre part. Un homme perd au

jeu, il a du regret; il a trompé ou volé au jeu, il a du remords.

La vertu mérite récompense. Elle mérite récompense, parce qu'une action vertueuse suppose combat et désintéressement. La vertu est donc indépendante du bonheur; il faut donc rechercher la loi du devoir autre part que dans le bonheur.

Les inductions physiques, ni le sentiment, ni la liberté, ne peuvent donner une base fixe à la morale, mais bien l'*intuition* de la raison qui ne s'attache point à l'extérieur de la vérité, mais à sa nature. C'est la raison qui nous révèle le vrai, sitôt qu'elle a aperçu la vérité. Si alors la liberté, après avoir aperçu la raison, se détermine à agir, ou elle contrarie la raison, ou elle lui obéit. Si elle se détermine à contrarier la raison ou la vérité, elle sent bientôt qu'elle ne peut rien contre elle et qu'elle est obligée de lui obéir.

Le rapport du *moi* à la *raison*, c'est le rapport de l'individuel à l'universel. Le *moi*, ou la liberté, est obligé d'obéir à cette raison universelle; cela est démontré psychologiquement en examinant la nature de nos facultés.

Ce n'est pas la conscience qui aperçoit la vé-

rité, mais bien la raison redoublée dans la conscience. La liberté ne peut s'élever contre cette vérité, 2 et 2 font 4, qui est aperçue par la raison; la liberté est donc soumise à la raison.

De la vérité morale.

La vérité morale se compose de trois choses:

1° De la perception de la vérité;

2° Du redoublement de la raison dans la conscience;

3° De la soumission de la liberté à la raison.

Le *moi libre* reconnaît donc l'empire de la raison, et la vérité reconnue par la raison est nécessaire.

La métaphysique et la morale ne supposent pas deux facultés; c'est la même faculté qui aperçoit la vérité dans la métaphysique, et qui applique cette vérité dans la morale, qui est la règle des actions.

L'obligation repose sur la liberté et la raison.

L'obligation est un rapport de la raison au *moi*, rapport qui dérive de la subordination de la liberté à la raison. La vérité morale ne dérive donc pas de l'obligation, puisque celle-ci

lui est subséquente ; car je ne me sens obligé que parce que ma conscience me dit que ma liberté doit obéir à la raison, et la raison à la vérité.

La loi d'un être ne peut être en lui-même, car l'homme ne peut se donner des lois à lui-même. Je suis *moi, libre*, la conscience m'atteste cette vérité. Je sens également que je suis obligé d'obéir à la raison; mais ce qui est reconnu par la raison ne dépend pas de la volonté; elle suppose donc quelque chose qui lui est étranger et supérieur. Ce quelque chose, c'est la vérité absolue, antérieure, supérieure, indépendante de la volonté et des conventions des hommes.

Un phénomène admirable dans la vie intellectuelle, c'est la faculté de vouloir et de savoir ce qu'on veut. Il y a donc dualité dans l'homme : il y a la liberté qui veut, et la conscience et la raison qui prescrivent ce que l'on doit vouloir; ce que l'on doit vouloir s'appelle *loi du devoir*.

Du libre arbitre, ou de la liberté de l'homme.

L'homme n'est obligé que parce qu'il est libre. L'obligation suppose deux termes : la vé-

rité absolue, et la liberté de faire ou de ne pas faire ce que demande la vérité. Là où il y a impossibilité de faire, il y a impossibilité d'être obligé. La psychologie atteste cette vérité logique.

La liberté n'est bonne à agiter que dans le cercle de la logique, parce que par ce dernier procédé on l'élève à l'universalité, tandis qu'en l'examinant psychologiquement on la réduit à un fait reconnu en soi.

Voici les argumens par lesquels on cherche à détruire la liberté : tout effet suppose une cause ; l'homme n'est qu'un effet dans les mains de la nature, donc il doit obéir à la cause qui lui est antérieure.

2e argument : l'âme de l'homme est une table rase, ayant reçu de la nature plus ou moins d'aptitude à recevoir des impressions et à combiner ces impressions. Mais il n'y a point d'idées innées ; toutes ses idées, ses jugemens et ses connaissances viennent donc du dehors. Mais il n'est pas *libre* de recevoir ou de ne pas recevoir, par *l'intermède de ses sens*, les impressions des objets extérieurs ; il n'est pas *libre* des sensations qui en résultent ; il n'est pas *libre* des

idées ou images des objets qui se peignent dans l'âme à la suite de la sensation. Après avoir comparé ces idées, les jugemens qu'il en porte sont nécessaires, car il s'agit ou de qualités de l'objet, ou des rapports des objets entre eux, et ces qualités et ces rapports sont en dehors. Il n'est pas le maître de les changer ou de les voir autrement qu'ils ne sont. L'homme n'est donc pas *libre*, puisqu'il est forcé dans ses impressions, dans ses sensations, dans ses idées, et dans les jugemens qu'il en porte.

Ceci est vrai, quant aux opérations de l'intelligence, mais n'est pas contraire à la liberté de l'homme; car l'homme, après avoir jugé qu'une action était bonne, peut toujours se déterminer à en faire une mauvaise. La raison indique le bien, mais ne contraint pas à le faire : *Video meliora, proboque, deteriora sequor* (Ovid.); *non quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum hoc facio.* (Saint Paul, *Rom.* VII.)

L'homme pour agir physiquement a besoin de se servir de ses forces musculaires; si donc on l'enchaîne, on lui ôte sa liberté physique; mais en l'enchaînant, on ne lui ôte pas sa liberté mo-

rale, on lui ôte seulement la productivité de sa liberté. En enchaînant un homme, on n'enchaîne point sa volonté, on détruit seulement en lui le pouvoir d'agir. D'ailleurs, si le *moi libre* agit sur des choses immatérielles, il agit indépendamment des muscles, qui sont les instrumens de sa volonté. Il est donc libre et indépendant des causes de causalité. Mais on dira : Qui détermine la volonté ou la liberté ?... C'est la nature. L'homme, comme Dieu, ne se détermine que par lui-même; il ne reconnaît de supérieur à sa volonté que la raison, et la raison, comme nous l'avons dit, indique le bien, mais ne contraint pas l'homme à le faire.

Les choses tombent sous l'empire de la fatalité; l'homme seul n'est point sous son empire. L'homme est logiquement et psychologiquement libre. Il tient à la sphère morale et à la sphère physique. C'est par les organes qu'il est en communication avec le monde extérieur. C'est dans cette communication qu'on doit admettre la causalité. C'est par ce pouvoir qu'il a sur les choses qu'il a la faculté de devenir propriétaire. L'homme est le maître de la nature, mais le serviteur de la vérité, et il n'est serviteur

de la vérité qu'autant qu'il est rationnel et libre.

La *liberté* est la faculté de résister aux passions et aux déterminations suggérées par les sensations; la *liberté* est la faculté d'accomplir la loi du devoir, qui dérive de la liberté et de la raison. Voilà une base fixe et invariable de la loi du devoir. La liberté, en résistant à la loi du devoir, aliène sa loi, elle subit une autre loi que la sienne.

Le désir, la souffrance et le plaisir sont impersonnels; ils sont une modification intérieure, résultant d'une impression extérieure. Le désir n'appartient point à l'homme; il ne lui est point imputable. A l'occasion d'un objet qui procure de la peine ou du plaisir, sa liberté incline devant cette peine ou ce plaisir, ce n'est pas l'homme qui se fait jouir, qui se fait souffrir; mais si à la suite de ces sensations nous nous déterminons à agir, l'action que nous faisons nous appartient. Mes affections ne deviennent miennes que par ma volonté. La volonté, c'est bien la liberté, malgré qu'il y ait quelques nuances entre elles, car la volonté est réfléchie à un degré plus ou moins profond; elle prévoit bien ce qu'elle va faire.

Mais la volonté, placée entre deux objets, et se déterminant à faire une chose plutôt qu'une autre, ou faisant une chose par le motif du devoir, constitue la liberté. Ainsi, spontanéité, volonté et liberté sont trois choses distinctes.

L'idée du devoir est purement rationnelle; c'est donc à tort qu'Helvétius a fait dériver la loi du devoir du plaisir, de la douleur, de l'intérêt.

On ne peut pas supposer que l'homme connaisse la loi du devoir, qu'il sente la nécessité d'obéir à cette loi, et qu'il n'ait pas la liberté ou la puissance de la pratiquer. Un tyran peut bien empêcher la productivité de la liberté, mais il ne peut empêcher l'homme d'être libre; tels étaient les Stoïciens.

Si la force musculaire s'éteint chez l'homme, et qu'il ne puisse produire aucun acte matériel, il n'en reste pas moins toujours libre, car il conserve toujours intérieurement la volonté forte et puissante d'agir. L'homme est toujours libre, mais la nature veut qu'il ne puisse agir que par l'intermède de ses forces musculaires. Le *moi* est cause, la force musculaire, effet; ainsi de suite. Le *moi* n'a point de cause au-

dessus de lui : je produis, parce que je veux produire. Rien n'est antérieur à la perception du *moi* par moi-même. S'il y avait un antécédent au *moi*, il n'y aurait point de liberté. L'idée du devoir n'est point un antécédent contraignant, c'est simplement un motif : pour agir, je consulte ma raison et ma conscience, et je me détermine selon la loi du devoir.

Résumé.

La vie n'est qu'une lutte entre la passion et la raison, n'est qu'une lutte du *moi* contre la chose. La personne est libre, et la chose est soumise à la fatalité.

Il reste démontré qu'il y a du bien et du mal; que le bien consiste à faire des actions conformes à la loi du devoir, et que le mal consiste à faire quelque chose qui la viole;

Que la loi du devoir dérive des rapports de la raison et de la liberté; que ces rapports sont fondés sur la vérité; que la vérité est indépendante des hommes et des choses, des temps et des lieux; que la vérité est nécessaire; qu'elle est absolue, éternelle; qu'elle se rattache à la

substance ou à Dieu, qui est la vérité et la justice; qu'il y a obligation pour l'homme de faire le bien et d'éviter le mal, vérité qui est démontrée psychologiquement et logiquement; que Dieu a donné à l'homme la raison et la conscience pour distinguer le bien d'avec le mal; que l'homme est libre d'éviter le mal et de faire le bien, et qu'il a le pouvoir de faire l'un et d'éviter l'autre.

La raison commande à la liberté de se soumettre à la loi du devoir; la liberté doit se soumettre à la raison, qui aperçoit la loi du devoir. La liberté est le pouvoir de réaliser la loi du devoir. La liberté n'est telle qu'autant qu'elle ne se soumet point à la fatalité des choses et qu'elle peut toujours se conformer à la loi du devoir. La liberté peut seule réaliser la loi du devoir.

Pour qu'il y ait acte moral, il faut qu'il y ait acte libre, et pour que l'acte libre soit légitime, il faut qu'il y ait rapport entre la liberté et la raison. La personne ne reste *personne* qu'autant qu'elle reste libre et raisonnable. Si elle abandonne la liberté et la raison, elle devient chose, et, comme telle, soumise à la fatalité.

Heureux les peuples qui, sentant leur liberté, se trouvent dans le cas de la soumettre aux lois, qui ne sont que le matériel de la raison! Malheur aux peuples qui, disposés à mettre leur liberté au service de la raison, ne rencontrent dans les lois que l'opposé de la raison, de la justice, et des droits de l'humanité.

Les vérités morales dérivent essentiellement de la nature des choses. Malheur aux peuples qui, dégradés, avilis et corrompus, ne connaissent plus les rapports de la liberté et de la raison, rapports qui constituent la morale particulière!

Les rapports des hommes entre eux (rapports d'où découlent les droits et les devoirs, et qui constituent les droits naturels), les droits et les devoirs dérivent eux-mêmes de la vérité absolue.

Les Stoïciens, vivant sous la tyrannie des empereurs romains, ne voyant plus de rapports entre les lois et la raison, conservaient leur liberté, et ne se soumettaient ni à l'empire des sens, ni à l'empire des choses.

La morale subjective, qui consiste à laisser user ses passions plutôt qu'à les combattre, ne suffit point à l'homme. Il doit courageusement

combattre ses passions et mettre sa liberté en rapport avec sa raison, qui elle-même est en rapport avec la vérité.

La loi de la liberté est de ne s'aliéner jamais. L'homme cessant d'être libre, cesse d'être homme; il n'a plus la faculté de mériter ni de démériter, par conséquent d'être vertueux. Tel est l'homme sous l'empire du despotisme (1) : il obéit aveuglément; la loi du devoir n'est plus rien pour lui; il soumet ses actions, non à sa raison et à sa conscience, mais à la raison et à la conscience du despote qui le gouverne selon ses caprices, ses intérêts et les intérêts de ceux qui l'entourent, sans égard à la justice, à l'intérêt général et aux droits naturels des membres de la société civile, ignorant ou oubliant que les associations politiques n'ont pu et n'ont dû être instituées que pour assurer et garantir aux membres de l'association l'exercice et la jouissance de leurs droits naturels, qui sont : la *liberté*, l'*égalité* devant la loi, la *liberté individuelle*, la *liberté de la presse*, la *faculté de perfectionner sa raison*, d'exercer *son in-*

(1) C'est-à-dire quand il a souffert qu'il s'établît.

dustrie et la *propriété*. Voilà tout le système de la morale.

De l'intention.

L'acte n'est-il bon que par l'intention ?

Voilà le principe de la morale stoïque et de Kant. Ce principe est fondé sur le désintéressement; tel était aussi le principe de la philosophie académique; mais ce principe ne suffit pas, car Ravaillac était désintéressé en assassinant Henri IV. Il faut donc distinguer l'intention de l'acte. L'acte est mauvais s'il est contraire à la vérité; il est bon s'il est conforme à la vérité, ou à la loi du devoir.

Une intention désintéressée n'est donc pas suffisante pour constituer une action morale bonne. Il faut donc bien prendre garde de juger trop rapidement les actions des hommes. Tel acte qui nous paraît mauvais, est souvent très-moral parce qu'il a été fait par un homme qui sentait que l'acte était nécessaire pour conserver les rapports de la raison avec la vérité. Tel était Timoléon, qui consentit à laisser assassiner son frère Timophane, qui aspirait à devenir le tyran de sa patrie. Il aimait passionnément ce frère, et il ne consentit à

ce qu'on lui ôtât la vie qu'après lui avoir fait beaucoup de représentations. Cet acte était désintéressé, et il n'y consentit que pour sauver la liberté de son pays. Comme il eut des doutes sur la bonté de son action, il quitta le commandement de l'armée, et se retira dans la solitude.

L'intention de Timoléon était bonne, son action peut-être mauvaise. Cette morale subjective était inconnue depuis la chute de l'empire romain; c'est Kant qui l'a fait revivre. Ce philosophe est à la hauteur du siècle où il vit; il est témoin de la régénération de l'Europe, mais il faut une volonté forte et bien prononcée pour déterminer cette révolution qui doit nous donner des lois politiques et civiles qui soient en rapport avec la liberté, la raison et la vérité.

La règle pour connaître la bonté des actions, c'est de consulter sa raison et sa conscience, de mettre tout intérêt de côté, de bien examiner si l'action que l'on fait est conforme à la loi du devoir, et, lorsque cette conviction est acquise, il faut savoir se dévouer pour la loi du devoir, si l'intérêt public l'exige.

Le but de la morale intellectuelle, c'est la recherche de la vérité. Le but de la morale pra-

tique, c'est de reconnaître que la vérité est nécessaire, absolue et éternelle. La morale est donc la législation éternelle. Ainsi, pour connaître si une action est conforme à la législation éternelle, il faut élever cette action particulière à la hauteur d'un principe. Si elle souffre quelques exceptions, elle n'est point conforme à la vérité absolue; elle peut par conséquent être mauvaise.

Pour bien juger une action, il faut faire abstraction entière du *moi* et du *non-moi*. La maxime morale n'est vraiment légitime que sous ce dernier point de vue. Parvenu à ce point, vous êtes obligé de conformer votre action à la vérité absolue.

Ici finit la vie morale démontrée *à posteriori* par la psychologie rationnelle.

Du rapport de l'actuel au primitif.

L'actuel diffère du primitif de la même manière que le concret diffère de l'abstrait, car la morale ne nous apparaît concrètement (matériellement) que parce que le type de cette vérité existe primitivement ou antérieurement à la perception que nous en avons. C'est par l'observa-

tion que nous avons reconnu la vérité morale; que la vérité morale était antérieure et indépendante de notre perception; que nous ne pouvions renier cette vérité morale, et qu'après l'avoir reconnue, nous étions obligés d'y conformer nos actions. Dans cette manière de voir, nous n'avons considéré la vérité morale que dans ses rapports avec l'intelligence; il faut actuellement rattacher la vérité morale reconnue à son type, qui est l'être, la substance, ou Dieu.

Y a-t-il un Dieu en morale, ou, en d'autres termes, Dieu est-il le fondement, le type substantiel des vérités morales?

Le peuple aborde Dieu directement, mais le philosophe ne l'aborde qu'indirectement. C'est par la logique et la psychologie que nous devons passer de la vérité concrète ou actuelle, à la substance de la vérité, qui est Dieu.

La logique est le retour de la psychologie sur elle-même.

La psychologie, c'est la connaissance des procédés rationnels pour connaître la vérité. La raison se développe d'abord dans quelques sens, se replie ensuite sur elle-même, s'examine, et voit si ses perceptions, ses jugemens, sont vrais.

L'effet de la philosophie est de démontrer l'impersonnalité de la raison; que la raison n'est point aux ordres de la volonté. L'intelligence repliée sur elle-même atteste et ne peut nier cette vérité. La raison est bien unie au *moi*, mais elle n'est pas le *moi*. Il y a un rapport mystérieux entre la volonté et la raison. Mais par quels moyens peut-on passer de la vérité reconnue par la raison, à la substance de la vérité? car si cette substance est inconnue aux sens, à la conscience, à la raison, comment peut-on la reconnaître? il semble qu'on l'imagine à plaisir..... Ce n'est que par des moyens logiques qu'on obtient ce résultat.

Puisque nous avons reconnu des vérités antérieures à nous, indépendantes de nous, postérieures à nous, pourquoi recourir à la substance (*id quod per se subsistit*); cela n'ajoute rien à la vérité morale. On peut l'avouer : la religion peut bien sanctionner (rendre saint) la morale, mais elle ne la constitue pas. Telle était l'opinion des Stoïciens. En admettant des vérités absolues, malgré qu'on nie l'existence de Dieu, on peut être très-moraliste, car en obéissant à l'absolu on obéit à la vérité. La vérité est, parce qu'elle

est, comme Dieu est, parce qu'il est; la vérité c'est donc Dieu.

Quoique l'existence de Dieu paraisse ne servir de rien à celui qui admet des vérités morales absolues, nous admettons cependant l'existence de Dieu comme type de la vérité morale. Telles sont l'opinion de Socrate, de Platon, car la vérité morale est la morale, plus la religion; ou, en d'autres termes, la vérité rattachée à sa substance, qui est Dieu.

Mais comment acquérons nous l'idée de la substance?

Je l'acquiers dès le moment que j'ai la conscience de moi-même, et que je me distingue des choses. Par cette opération, j'atteins la vérité, ou je me mets en rapport avec elle, car la raison aperçoit la vérité comme idée, et l'idée hors de la conception est la substance.

En considérant cette idée vraie, sans faire attention à mon intelligence, cette idée est l'objet de ma conception; or, comme il n'y a point d'*idées* sans *substance*, de *formes* sans *sujet*, l'idée de la vérité suppose essentiellement la substance qui la contient. C'est donc de la vérité, conçue comme idée, que je m'élève à la substance qui

contient cette vérité. L'homme ne connaît donc Dieu que par l'idée qu'il a de la vérité, et qu'il rattache à la substance comme le contenant.

La vérité morale n'est autre chose que la vérité qui apparaît dans les rapports des hommes entre eux.

On ne peut connaître la substance qu'après avoir connu l'idée de la vérité, car la vérité qui nous apparaît est le reflet de la vérité divine.

En admettant la vérité, en disant *la vérité est*, c'est dire *Dieu est*. Je ne puis pas dire que le *moi* est, ni que le *non-moi* est, puisque le *moi* et le *non-moi* sont contingens; mais j'admets quelque chose qui existe essentiellement, ce quelque chose est la vérité. La vérité rattachée à la substance, c'est Dieu qui est juste, vrai et bon.

La raison ne peut connaître Dieu directement : elle ne le reconnaît que dans l'*idée*, la *qualité*, et ce sont ces idées, ces qualités, qui l'élèvent à la substance.

Toutes les vérités supposent un être en qui elles résident. Si ces vérités sont rendues réelles et concrètes, l'homme a, par la raison, la faculté de les apercevoir et de remonter par elles à la substance. Toute idée de Dieu est fondée sur la

conception de la vérité, car dès qu'on croit à la vérité, on croit que la vérité est, on croit que Dieu est. Si donc l'athée reconnaît des vérités, il reconnaît indirectement Dieu. Voilà la théologie naturelle ou l'ontologie.

La psychologie et l'intention pure sont le point de départ. Le platonisme n'ajoute rien au stoïcisme que l'existence spéculative d'un Dieu. La dignité de la religion est dans la vérité spéculative. La religion comprend toutes les vérités, et rejette tout ce qui n'est pas vérité. Les religions révélées ne sont qu'une croyance; elles font dériver les principes de la morale, non de la nature des choses, qui est absolue et éternelle, qui se rattache à Dieu et n'en est que le reflet, mais bien de la révélation qui est venue dans le temps, qui peut passer avec le temps, et à laquelle il est possible que les hommes cessent de croire.

Dans ce cas, la révélation aurait rendu un bien mauvais service à la morale, puisque la révélation venant à tomber, la morale se trouverait sans base fixe et immuable.

La dignité de la morale est dans l'observation de la loi du devoir. Les principes de la morale sont vrais. Comme telle, la morale

peut se suffire à elle-même, la religion (1) ne lui est pas essentielle. La morale est une partie de la religion, puisqu'elle contient les vérités morales.

Les trois systèmes de la morale sont : les systèmes de Platon, ou de l'Académie; de Zénon, ou des Stoïciens; et d'Épicure; ils correspondent aux trois points de la vie humaine, qui sont : le *contingent*, l'*absolu* et la *substance*.

Platon rattache les vérités intellectuelles et morales à la substance, ou Dieu; Zénon les rattache à l'absolu; Épicure les rattache seulement à la nature de l'homme et ne va pas au-delà.

Il n'y a rien de plus en morale. Il n'y a de repos pour l'intelligence humaine que lorsqu'elle est parvenue à s'élever jusqu'à la substance; au-delà, il n'y a plus rien.

(1) On n'incriminera sans doute pas nos intentions dans l'emploi de ce mot, car nous ne prétendons pas critiquer les formes par lesquelles on cherche à rendre les hommes plus moraux. On verra de reste, par la série de principes posés dans cet ouvrage, que le but qu'on s'est proposé est de forcer l'homme à reconnaître qu'il doit pratiquer toutes les vertus, et l'on ne peut être plus conséquent avec le christianisme.

Résumé de ce que nous venons de dire.

Le point de départ de la morale est 1° le bien et le mal moral reconnus psychologiquement et logiquement ;

2° La connaissance du bien et du mal moral ;

3 L'obligation du bien et du mal moral ;

4° Enfin, la liberté de faire le bien et le mal moral.

L'homme est placé entre la raison et les passions qui cherchent à annihiler la raison. L'homme, comme être raisonnable, se décide toujours d'après des motifs, mais il est libre dans la détermination. C'est par cette liberté qu'il a la faculté de mériter ou de démériter.

Ni les sens ni la conscience ne peuvent atteindre la substance ; il faut cependant rattacher le bien et le mal moral à la substance. On l'y rattache par l'idée qui se rattache essentiellement à la substance. C'est l'idée ou conception qui nous révèle la substance, mais le rapport entre la conception et la substance est purement idéal. Pour donc remonter à la substance, il

faut la dégager de l'idée, et lui donner une existence à part et indépendante de nous. C'est cette idée, dégagée du *moi* et du *non-moi*, qui forme la substance. L'idée que nous avons de la substance n'est qu'une forme en la rattachant à son sujet ou à la substance. L'esprit humain, en concevant cette forme, sent nécessairement qu'il faut la rapporter à la substance, qui est son type, qui la contient, et qui est éternelle. C'est cette substance qu'on appelle *Dieu*.

Que Dieu soit connu ou ne le soit pas, la vérité morale n'en existe pas moins.

On ne peut pas non plus fonder la vérité morale sur l'immortalité de l'âme. Un Stoïcien craindrait de traiter cette question, parce qu'il craindrait d'atténuer les vérités morales. La question de l'immortalité de l'âme, comme celle de l'existence de Dieu, est totalement hors de la morale, car il est pleinement démontré que la morale existe indépendamment de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Mais en admettant la vérité morale, il faut la rattacher à la substance, et c'est ce que nous avons fait.

De l'immortalité de l'âme.

Le premier argument se tire de la simplicité de l'âme. Si donc l'âme est simple, elle est immortelle. C'est un raisonnement purement métaphysique. Ce n'est pas sur cet argument qu'on élève la certitude d'une autre vie.

2e argument : l'âme est comme la substance est; la substance est immortelle et éternelle, donc l'âme est immortelle.

La vie intellectuelle et physiologique change bien comme les phénomènes de la nature, mais la substance de ces phénomènes est éternelle. Ainsi donc, ou l'âme est une substance, ou elle n'en est pas une. Si l'âme est une substance, elle peut ne cesser d'être.

3e argument : il se tire, *à priori*, de ce que la vertu mérite et de ce que le crime démérite; c'est une vérité morale absolue. La vertu doit donc être récompensée et le crime puni, car nous pensons intérieurement que nous sommes obligés de secourir l'homme vertueux et de punir l'homme criminel. D'ailleurs, la raison de l'homme ayant sans cesse à lutter contre la passion,

et ne pouvant remporter la victoire qu'aux dépens de son bonheur physique, la raison lui dit qu'il doit mériter récompense pour avoir lutté contre la passion, pour en avoir triomphé quand elle lui présentait un plaisir certain et actuel, pour lui avoir préféré la loi du devoir qui ne lui offrait qu'un bonheur éventuel et incertain. C'est par ce combat que l'homme a la faculté de mériter et de démériter. Loin donc que la passion et le mal physique soient un mal, ils sont au contraire un bien, puisqu'ils donnent à l'homme de mériter ou de démériter, ou d'être un être moral.

Il est bien certain aussi que les peines que nous endurons ne sont pas toujours des punitions de nos fautes; mais ces maux nous fournissent l'occasion d'être vertueux (1). Anéantissez la passion et la souffrance, vous anéantissez la cause d'être vertueux.

Si ces vérités sont des vérités pour l'homme, à plus forte raison pour Dieu, qui est la vérité même et qui est la source du bien. C'est donc pour lui obligation de récompenser l'être vertueux et de punir celui qui est criminel.

(1) *Voyez* pages 8 et 9.

L'idée de peines et de récompenses se rattache donc à une vérité absolue, qui veut que l'homme de bien soit récompensé et que le criminel soit puni; mais ce n'est qu'une hypothèse, car on ne peut la démontrer psychologiquement, mais seulement logiquement. C'est la raison seule qui nous dit que le vice doit être puni, et que la vertu doit être récompensée.

Le but de la religion c'est l'espérance, mais le dogme qui dit qu'il faut croire en Dieu pour mériter des récompenses ne dit pas assez (1). On ne doit point s'inquiéter de ceux qui n'espèrent rien dans une autre vie; l'essentiel est de croire à la vérité et de pratiquer la loi du devoir. Qu'ils connaissent Dieu ou qu'ils ne le connaissent pas, peu importe : l'essence de Dieu, c'est la justice, et en raison de cette justice, il n'y a rien à craindre.

La somme des biens moraux est bien plus

(1) En effet, saint Paul dit : *Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Epistola ad rom. cap. XI, v. 6. Et saint Jacques ajoute : *Sic et fides si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* Epist. catholica, c. II, v. 17.

grande que celle des maux moraux; enfin le fondement de la morale, c'est la loi du devoir qui dérive des rapports qui existent entre les hommes, et des devoirs qui résultent de ces rapports. Voilà pour la morale particulière, car la morale générale dérive des rapports de la liberté et de la raison. Soyez heureux ou malheureux, votre devoir est d'être homme de bien. Si vous avez fait des actes vertueux, si vous avez mérité, espérez que Dieu vous récompensera; soyez surtout Stoïciens, si vous ne pouvez vous élever au platonisme, et soyez tranquille sur le reste, car souvent il ne dépend pas de l'homme de s'élever plus haut.

La scène du monde est changée depuis les révolutions américaine et française. Les lois sont sur le point d'être l'expression de la loi du devoir. L'enfance des nations est passée; l'âge viril lui a succédé. L'observation et l'expérience ont détrôné l'ignorance et les préjugés. La raison a paru dans tout son éclat; c'est dans les archives du genre humain qu'elle a retrouvé les droits de l'humanité; à la lueur de son flambeau, les préjugés politiques et religieux croulent de toutes parts. Tous les hommes aspirent à être rendus

à leurs droits et à leur dignité ; une ligue sainte existe entre tous les peuples pour les réclamer : tous, las d'être sujets, veulent être citoyens. Partout ils demandent des constitutions et des institutions libérales ; partout ils veulent participer à la confection des lois et au vote des impôts. Ils sont convaincus qu'à eux seuls appartient le droit de faire des lois qui leur assurent et leur garantissent la sûreté de leur personne, leur honneur, leur propriété, la faculté d'émettre leur opinion, de perfectionner leur raison, de dénoncer les abus, d'exercer leur industrie, de parvenir à toutes les places en raison de leurs vertus, de leurs talens, etc, etc. Ils sentent que la propriété n'est qu'illusoire sans le droit de voter l'impôt. Tous réclament le gouvernement représentatif, inconnu aux anciens.

Les constitutions modernes diffèrent des anciennes, en ce que ces dernières n'étaient que des combinaisons politiques propres à assurer à l'État son existence et son indépendance, tandis que les nouvelles dérivent de la constitution et de l'organisation de l'individu, des rapports des individus entre eux et avec la société. Les dernières présentent donc une base fixe et in-

variable, qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de détruire sans violer les principes éternels de la justice. Les droits des hommes ne sont point aux ordres de la volonté, la raison les reconnaît comme des vérités absolues. Vouloir empêcher les hommes d'en jouir et de les exercer, c'est anihiler l'homme, c'est en faire un être absolument passif, au lieu d'un être actif, libre et raisonnable; c'est se déclarer criminel de lèse-majesté divine et humaine. Forcer les hommes à se soumettre aveuglément aux ordres d'un tyran, aux caprices d'un despote qui ne connaît pas les misères humaines, dont les qualités de l'âme ont été viciées par l'éducation, à qui on n'a cessé de répéter qu'il était le maître de ses sujets, qu'il avait tout pouvoir sur leurs biens et sur leur vie, qui, pour gouverner, n'écoute que les adulateurs et les corrupteurs de la morale qui l'entourent, adulateurs qui ne produisent rien pour la société, qui vivent à ses dépens, qui placent l'intérêt général dans leur intérêt particulier, qui forment autour du trône une barrière impénétrable à travers laquelle ne peuvent passer les cris de la justice et les sentimens d'humanité; soumettre ainsi la volonté de l'homme,

c'est lui ôter la faculté de mériter ou de démériter; car l'homme ne peut mériter qu'autant qu'il est libre, et que son action, motivée par la raison, est conforme à la loi du devoir. Sous la tyrannie, l'homme a cessé d'être homme, puisqu'il a cessé d'être libre et raisonnable.

Le but de la révolution a été de réaliser la loi du devoir, ou de mettre les institutions et les lois sociales en harmonie avec elle. Les droits du genre humain sont reconquis; ils sont reconnus et consacrés par les constitutions actuelles. L'ignorance et les préjugés, l'intérêt et l'ambition de quelques hommes s'opposent encore à leur application; mais, avec du courage et de la persévérance, on triomphera facilement de ces obstacles. La civilisation est trop avancée, les lumières sont trop grandes pour que la raison puisse rétrograder. Ce nouvel ordre de choses réclame des vertus nouvelles. Les nations forment aujourd'hui de grandes familles; les intérêts particuliers doivent se fondre dans l'intérêt général. Les hommes doivent se respecter davantage : ils sont citoyens et sujets de la loi. Attenter aujourd'hui aux droits d'un Français, c'est faire injure à tout le corps social.

Ce sont surtout les vertus publiques que nous sommes appelés à cultiver, sans exclure les vertus domestiques. Les pères et mères et les instituteurs doivent graver de bonne heure dans l'âme encore neuve de leurs enfans leurs droits et l'obligation de respecter ceux d'autrui ; ils doivent aussi leur faire connaître les devoirs que leur impose le contrat social. C'est le seul moyen de donner de la stabilité à nos institutions, de nous rendre vertueux au dedans et courageux au dehors, lorsque nous aurons à combattre les ennemis de notre liberté et de notre indépendance. Quel est le Français qui, convaincu de la vérité de ces principes, n'aimera pas mieux perdre la vie dans les combats, plutôt que de supporter une honteuse existence ?

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

SECONDE PARTIE,

QUI COMPRENDRA

TOUT CE QUI PEUT ÊTRE DIT SUR L'HOMME COMME AGENT MORAL.

Le but que je me propose ici est de traiter de la morale générale, ou des notions du bien et du mal résultant des droits et des devoirs;

Des droits et des devoirs personnels;

Du droit naturel, ou des devoirs des hommes envers les autres;

Des devoirs des citoyens envers la société;

Des devoirs des nations entre elles, ou, en d'autres termes : *du droit naturel, du droit civil, du droit politique, du droit des gens et du droit cosmopolite.*

Le vrai patriotisme repose, non sur le *senti-*

ment, qui est *variable,* mais sur la science et les principes, qui sont invariables.

Nous commencerons par examiner ce que nous voulons savoir; nous examinerons ensuite ce que nous pouvons savoir.

Il n'y a de science réelle que celle qui repose sur l'*absolu.* Les formes sous lesquelles les corps nous apparaissent, et qui sont *variables,* ne peuvent donner l'*absolu,* ou constituer la science.

L'idéal ne constitue la science qu'autant qu'il se rattache à la réalité.

C'est par l'observation et la spéculation que l'on reconnaît, *à posteriori,* des idées qui sont vraies *à priori.* C'est la méthode appliquée à la connaissance des sciences naturelles qu'on applique à la connaissance des faits qui se passent au dedans de l'homme, ou à la *psychologie.*

L'homme, comme être *sensible,* éprouve deux sensations : celle du plaisir et celle de la douleur. Ces deux sensations réfléchies dans l'imagination forment la *passion.*

Comme les tempéramens et les imaginations sont variables, le plaisir et la douleur ne présentent aucun caractère invariable.

Le bien et le mal que l'on tirerait du plaisir et

de la douleur, des peines et des récompenses, ne présentent donc aucun caractère de fixité.

Le *non moi* est sujet à la *fatalité*; le *moi* seul est *libre*. On peut toujours, dans l'état de veille, faire ou ne faire pas. Le *moi* n'est pas dans l'organisation. Anéantir la liberté de l'homme, c'est anéantir l'homme.

L'homme n'est point une chose, c'est une personne, et l'essence de la personne, c'est la *liberté*. C'est l'observation de nous-mêmes qui nous atteste cette vérité, *que la liberté est sainte*. Le devoir de l'homme est donc la fidélité à l'essence de sa nature, qui est la *liberté*.

Tout change autour de l'homme; le *moi* seul ne change pas. Le *non moi* est sujet à la *fatalité*, le moi seul est libre. Les hommes ont toujours reconnu cette vérité, mais ils ne l'ont pas toujours proclamée. La démonstration de la liberté est immédiate. La liberté de l'homme est sans cesse attaquée par la passion et le monde extérieur qui agit sur lui. Un homme, en voyant un autre homme libre comme lui, le regarde comme égal à lui; les hommes sont donc libres et égaux entre eux.

Cette liberté et cette inégalité sont inaliéna-

bles, imprescriptibles. L'homme, comme libre, est maître de son opinion; nul n'a le droit de lui imposer la sienne. De là, la liberté des opinions, la faculté d'adorer Dieu comme il lui plaît; de là, la tolérance religieuse. Nul n'a le droit d'attenter à ma personne, à ma propriété sans ma volonté. La sûreté de la personne et de la propriété dérive de la liberté; le droit de transmission en dérive également, ainsi que l'industrie et le commerce. Voilà le code de la morale sociale.

Le genre humain a toujours reconnu ces principes, mais il n'a pas toujours été le maître de les placer dans ses codes. Ce n'est guère que depuis cent ans que les Anglais ont reconnu les droits et les devoirs, et que, de nos jours, les Américains et les Français les ont consacrés et les ont pris pour base de leurs institutions sociales et de leur législation civile et commerciale.

Mais des hommes peuvent violer ces principes ou ces lois; il faut donc établir une force répressive ou de surveillance, qu'on appelle *gouvernement*. Le gouvernement, pour forcer les citoyens à se soumettre à la loi, ou punir ceux qui l'ont violée, a besoin d'hommes; il faut payer ces hommes; de là, l'impôt.

Les gouvernemens sont essentiellement répressifs et protecteurs.

Les constitutions sont établies pour garantir aux hommes leurs droits. Les gouvernemens et les formes de gouvernement sont créées par les constitutions.

L'homme est libre, et la société, comme collection d'hommes libres, l'est aussi. Le composé ne peut pas être différent du composant.

Les hommes étant libres, reconnaissent nécessairement des droits et des devoirs.

Le droit des gens en est encore à ce qu'en était la morale générale avant la liberté légale; et, aujourd'hui, chercher à l'établir, c'est encore livrer un combat.

L'obligation d'être juste nous est attestée par la raison : mais qu'est-ce que cette raison qui dans le temps nous fait connaître la justice et la vérité qui sont éternelles?

La raison, la justice, sont le Dieu de l'humanité.

La justice n'est que le respect pour la liberté. Tout ami de la liberté, de la justice, de la vérité, de la raison, est adorateur de Dieu; car la justice, la vérité, la liberté, la raison, sont Dieu.

Ce cours de philosophie est un cours de philosophie morale et analytique.

C'est seulement dans le XVIIIe siècle que les moralistes sont devenus législateurs. C'est donc à la méthode philosophique du XVIIIe siècle que je donnerai la préférence. Cette méthode est analytique et expérimentale; c'est Bacon et Descartes qui, les premiers, nous l'ont donnée. La philosophie doit être traitée comme une branche de l'histoire naturelle; il faut donc lui appliquer la méthode que l'on applique à l'histoire naturelle; il faut recueillir des faits et les analyser ensuite.

Les *faits intellectuels* se divisent en deux grandes branches ou classes.

La première contient les faits qui tiennent à la *sensibilité* résultante de l'organisation.

La seconde contient les faits rationnels, faits entièrement opposés aux faits sensibles. L'école d'Ionie admettait ces deux classes de faits : tels sont Platon et Aristote, Zénon et Épicure.

Locke, dont l'esprit a plus de sagesse que d'étendue, admet la méthode des faits sensibles; il crut avoir surpris le secret de l'intelligence humaine; voici ce qu'il dit : Donnez des sensa-

tions et de la réflexion, et je vais constituer l'esprit humain. Mais ce système ne peut être vrai; car la sensation étant *variable*, la réflexion, qui combine ces sensations, ne peut donner que du *variable*.

Il est donc impossible de tirer de ces principes les règles absolues, universelles et invariables de la morale, règles qui doivent servir de base au droit naturel, constitutionnel, civil, pénal et des gens.

C'est par l'observation, la conscience et la réflexion seulement qu'on peut reconnaître des principes fixes et absolus.

Condillac, dont on ne peut trop lire les ouvrages, admet la méthode de la sensibilité; c'est son type unique; l'un et l'autre se sont occupés de philosophie spéculative.

Helvétius a voulu appliquer les principes de Locke et de Condillac à la morale; mais il n'a fait que des égoïstes. Il prétend que c'est l'intérêt seul qui détermine les actions des hommes. La méthode de la sensibilité finit avec Helvétius.

Spinosa, en morale, n'admet que le désir. Il a établi le despotisme absolu avec une très-grande rigueur de principes.

Les conséquences des principes de tous ces philosophes, c'est le despotisme, malgré surtout que Locke, Condillac et Helvétius n'en fussent point partisans.

La méthode de Gassendi est celle qui est adoptée en Écosse, en Angleterre et dans les États-Unis. Locke y était également enseigné; mais il vient d'être mis de côté.

Les philosophes anglais n'ont rien donné de bien déterminé sur le droit naturel et politique.

Kant, en Allemagne, admet la méthode expérimentale appliquée à l'intelligence; il dit que si la raison n'existait pas, la sensibilité ne servirait de rien. Il a un génie immense; il détermine les lois de la morale pratique et les applique au droit naturel, civil, politique et des gens. Kant, Léede et Ficte sont de l'école de la raison, tous les autres sont de l'école de la sensibilité.

Montesquieu et Rousseau approchent beaucoup de l'école de la raison, mais il y a quelque chose d'indéterminé dans leurs principes.

On peut faire le même reproche à Burlamaqui, malgré la prétendue clarté qui semble régner dans ses ouvrages.

La philosophie humaine a d'abord été spontanée; mais bientôt, l'homme réfléchissant sur ses actions, il en est résulté la philosophie réfléchie.

Pour procéder avec ordre, je commencerai par poser des vérités métaphysiques, puis des vérités morales, qui serviront de base au droit naturel, civil et politique.

Je commencerai par l'école de la sensibilité, et j'examinerai le système sous le point de vue métaphysique, moral et politique.

Le XVIIIe siècle se partage entre le système de la sensibilité et celui de la raison. Comme Locke et Condillac sont pour la méthode de la sensibilité, et sont tous les deux des philosophes spéculatifs, j'examinerai l'Essai sur l'Entendement humain et le Traité des Sensations.

Helvétius et Saint-Lambert ont fait des traités de morale pratique, ainsi que Hobbes et Spinosa. J'examinerai donc les systèmes de ces philosophes, qui admettent la sensibilité comme base de la morale.

On verra que cette base n'est pas satisfaisante, et qu'il faut avoir recours à la philosophie naturelle.

Toutes les méthodes d'étudier se réduisent à une : *l'observation.* Où finit l'observation commence le raisonnement; mais combien de faits spéciaux obtient-on par l'observation? Le vice essentiel de la philosophie est ce système exclusif.

Dans les matières intellectuelles, il y a trois classes de faits, et jusqu'ici les philosophes n'en ont reconnu que deux.

Quelle est la définition de l'homme ou de la vie intellectuelle? Les partisans de la sensibilité le définissent *un être sensible,* et, selon eux, toutes les connaissances dérivent de la sensibilité. M. Cousin, l'un des rationalistes les plus distingués, définit l'homme : *une force libre, limitée et agrandie par la sensibilité et par la raison.*

M. de Bonald le définit : *une intelligence servie par des organes.* Des rationalistes admettent cette définition.

Voici la preuve qu'il faut trois faits pour constituer les connaissances humaines.

J'étudie les mathématiques; je ne puis les étudier qu'autant que je suis sensible, ou que mes yeux ont la faculté d'être frappés par les lettres ou mots du livre qui est sous eux. La sen-

sibilité est donc une condition nécessaire, mais elle ne suffit pas; il faut encore la *volonté* d'étudier. *Sentir* et *vouloir* sont deux choses très-distinctes. C'est le *vouloir* qui appelle l'attention, mais la *sensibilité* et la *volonté* ne suffisent pas; car, pour savoir, il ne suffit pas de vouloir et de sentir, il faut encore l'*intelligence* pour comprendre la vérité qui n'est produite ni par la sensibilité, ni par la volonté, ni par l'intelligence qui a seulement la faculté de reconnaître la vérité, qui est indépendante de l'homme et des choses.

Il faut donc *trois* faits et non pas *deux*, pour parvenir à la connaissance de la vérité. La sensibilité ne donne qu'une sensation, qui elle-même donne l'image d'une forme ou d'une couleur. Elle est toujours en présence des objets sensibles; mais c'est par les qualités sensibles que nous atteignons les objets, et sans cette sensibilité nous ne pourrions exercer cette raison qui nous est donnée pour connaître la loi du devoir et les rapports des choses sensibles.

Dans le système de la sensibilité, l'homme n'est point un être actif et libre, il n'est qu'un être passif; il n'est point un individu, mais

une chose. Il n'y a d'individu que ce qui ne peut se diviser, que ce qui n'est pas contenu et contigu aux autres corps, et l'homme est tel par sa volonté, par sa liberté, par son moi.

La raison n'est pas l'homme. Ce n'est pas l'homme qui constitue la raison. L'homme n'est pas libre que *deux* et *deux* fassent *quatre*.

La raison comme la sensibilité sont extérieures à l'homme. Il n'y a que la *volonté* et la *liberté* qui constituent l'homme; mais il n'est pas une volonté pure, car, pour agir il a besoin de ses organes, et comme ses organes sont limités, la définition de M. de Bonald n'est pas *adæquali*.

Mais la liberté a des lois, et les lois sont posées par la raison, qui a la faculté de connaître la vérité. La liberté n'est que le ministre de la raison. Tout se rapporte donc à la sensibilité, à la liberté, à la raison, qui constituent l'unité de la vie intellectuelle.

Il faut donc demander aux partisans de la sensibilité, si avec la sensibilité, qui, selon eux, constitue essentiellement l'homme, ils peuvent en faire dériver la liberté et la raison; s'ils peuvent établir les vérités absolues, les principes de la morale, etc.

Comme cela n'est pas possible, il faut admettre que le système de la sensibilité n'est qu'un système partiel.

LOCKE.

Locke est l'homme le plus sage et le plus ingénieux de son siècle. Il sentit que son Essai sur l'entendement humain était à refaire lorsqu'il l'eut fini; mais il n'avait ni la force ni la volonté de le recommencer. Il fut écrit en 1663.

Il fait dériver toutes les connaissances humaines de la sensibilité. Selon lui, l'âme est une *table rase*. Selon lui, les sensations, et les observations que nous faisons sur ces sensations, sont l'origine de toutes nos pensées.

Il faut donc voir si la sensation, l'observation ou *réflexion* (1), peuvent engendrer toutes les connaissances humaines.

Ici M. Cousin se prononce pour la négative; car il soutient que les idées d'*espace* et de *temps* ne peuvent venir de ces deux sources. Les sens

(1) Par *réflexion*, Locke entend la conscience de la sensation.

donnent seulement l'idée du corps solide contenu dans l'espace, etc. On doit en dire autant de l'idée de justice, de droit, etc.

Attribuer toutes les connaissances humaines à la sensation et à la réflexion, c'est donner à ces dernières plus qu'elles ne contiennent.

CONDILLAC.

La méthode de Condillac, comme celle de Locke, repose sur la sensibilité et la réflexion. Il dit qu'au-delà de la sensation et de la réflexion, il n'y a rien pour nous. De la sensation et de la réflexion il tire des idées simples, puis des idées complexes. Si ce système est vrai, il doit produire toute l'intelligence humaine; mais, si l'on peut démontrer que toutes les connaissances humaines ne se rencontrent pas dans la sensation et la réflexion, son système sera incomplet et insuffisant.

La raison admet des vérités *absolues* ou indépendantes du temps ou des lieux, des hommes et des choses. Telles sont les vérités métaphysiques, les vérités géométriques et les vérités morales. Ces vérités ne peuvent se séparer de la

sensibilité et de la réflexion, que Condillac regarde comme une *sensation* exclusive.

La sensation et la réflexion ne suffisent donc pas pour constituer toutes les connaissances humaines.

Voici un argument qui prouve que la sensibilité et la réflexion ne peuvent présenter aucun caractère de *fixité absolue*.

J'éprouve une sensation; l'objet qui cause cette sensation est contingent et variable; l'organisation qui reçoit la sensation est également variable. Le sujet et l'objet, étant également variables, ne peuvent donner *l'absolu*, *l'universel*, *l'invariable*.

Le philosophe ne constitue pas les faits; il n'a aucun droit sur eux. Il doit seulement les observer et les prendre pour base de la science.

Condillac regarde les signes comme formant la puissance humaine. Cela est vrai, mais ne suffit pas. Il faut encore admettre dans l'homme le pouvoir d'établir ces signes conventionnels, pouvoir que n'ont pas les animaux, malgré qu'ils soient doués de la sensibilité comme l'homme; car les animaux ne se servent que de signes naturels. C'est cette impossibilité qui les empêche

d'établir des sociétés, ou de perfectionner la société de ceux qui vivent dans cet état.

La base des opérations de l'homme, c'est *l'activité volontaire et libre*; c'est elle qui produit les signes conventionnels; signes qui ne sont que l'instrument des opérations de l'âme, mais qui ne le constituent pas. En un mot, la base élémentaire est productive des opérations de l'âme, qui sont: la *comparaison*, la *réflexion*, le *jugement*, la *mémoire*, l'*imagination*, le *raisonnement*; c'est *l'activité volontaire et libre* de l'homme. La *sensation* n'est point une opération de l'activité de l'âme, comme le veut Condillac; car l'âme est totalement passive dans la sensation qui provient de l'impression des objets extérieurs sur nos sens.

En admettant ce système, il faudrait renier l'activité de l'homme et sa liberté. Il est également passif dans la réflexion, qui, selon lui, n'est qu'une *sensation exclusive*.

Traité des Sensations.

Selon Condillac, l'homme est une statue qui se développe successivement par l'impression

des objets extérieurs sur nos sens et par l'attention qu'il porte sur les sensations qu'il reçoit. La sensation précède l'attention, et l'homme reste passif tant qu'il n'applique pas l'attention à la sensation. Ce n'est que par l'attention que la sensation devient sienne; mais, entre la sensation ou *affectivité*, et l'attention, il y a un abîme.

L'attention suppose deux choses : la *volonté* d'*observer* et l'*observation*.

C'est par ces deux moyens que l'homme acquiert la conscience de son *pouvoir*, de sa *personnalité*. La sensation et l'attention sont donc opposées.

Si donc Condillac admet dans l'attention un effort de la volonté, l'homme devient un être actif et libre; mais si dans l'attention il n'y a point d'effort, l'homme n'est qu'un être passif.

Condillac semble incliner pour ce dernier parti ; car il regarde l'attention comme une *sensation* exclusive : mais une sensation exclusive est toujours une passion, et non un effort de la volonté. Le fondement de la connaissance se trouve dans la *possibilité* et dans la *volonté* de connaître. Cette possibilité et cette volonté de connaître supposent les organes comme ins-

trumens. L'*élément externe* de nos connaissances, c'est la sensibilité, l'élément interne, c'est le *moi*, ou *l'intelligence et la volonté*.

Tout le système de Condillac reposant sur l'élément externe, ou sur la sensation pure et la sensation exclusive, qu'il appelle attention, et non sur l'élément interne, qui est le *moi*, n'est qu'un système de mort et non pas de vie (1).

La vie n'est pas simple, comme le veut Condillac, mais complexe; elle n'est qu'une harmonie, ou l'opposition de l'interne et de l'externe, ou du *moi* et du non *moi*.

On ne peut donc tirer, du système de Condillac, la liberté, ou la faculté active de faire ou de ne pas faire. Cette faculté est attestée par la conscience. Dans la conscience, il y a deux faits à observer : le fait *extérieur ou passif;* le *fait intérieur ou actif, qui est la liberté*.

La sensibilité est l'*objet* de la conscience; la liberté ou le moi, est le *sujet* de la conscience. La conscience est le reflet de l'intérieur et de l'extérieur. Le système de Condillac est vrai, mais il n'est pas suffisant pour expliquer tou-

(1) Voyez M. de Tracy.

tes les opérations de l'entendement humain.

Ce qui distingue essentiellement l'homme, d'après M. Cousin, c'est que l'homme est tantôt actif et libre, tantôt passif, tandis que la bête est toujours passive dans ses sensations, et jamais volontaire et libre.

Au reste, il est difficile de savoir ce qui se passe dans les animaux, et nous savons par la conscience ce qui se passe au dedans de nous. L'homme éprouve à la vérité toutes les sensations des animaux; mais il paraît que l'animal se détermine par la présence de la sensation présente, ou de sa réminiscence; tandis que l'homme peut bien obéir quelquefois à la sensation, mais aussi il a la faculté de se déterminer, et de choisir d'après la sensation.

L'animalité et la liberté constituent essentiellement l'homme. L'homme, pour connaître, doit commencer par s'étudier soi-même, par se distinguer de ce qui n'est pas lui. C'était l'opinion de Platon, voilà son *nosce te ipsum*. Entre la vie extérieure ou physiologique et le moi, il y a un abîme incommensurable.

HELVÉTIUS.

Les philosophes dont nous venons d'analyser les systèmes, ne sont que des philosophes spéculatifs (1); mais Helvétius et Saint-Lambert, dont nous allons nous occuper, sont des philosophes pratiques.

Ils ont cherché à appliquer à la morale les principes de Spinosa, Locke et Condillac, qui font dériver de la sensation et de l'attention toutes les opérations de l'entendement humain.

Helvétius, dans son livre de l'Esprit, a rendu compte de l'esprit sous toutes ses faces. Cet ouvrage fut condamné et brûlé. Turgot le réfuta, J.-J. Rousseau l'avait aussi réfuté; mais, sachant que l'auteur était malheureux, il brûla sa réfutation.

Il divisa son ouvrage en quatre chapitres. Dans le premier, il traite de la métaphysique de l'homme. Il la fait consister dans la capacité de sentir, d'où dérivent le plaisir et la douleur.

(1) La philosophie théorique et *spéculative* se repose dans une pure et simple contemplation des choses; elle ne va pas plus loin.

Dans le deuxième, il tire des conséquences de ces principes, et il prétend que c'est l'intérêt particulier qui est le motif de toutes les actions, soit pour l'individu, soit pour la famille, soit pour la société, soit pour le genre humain.

Selon lui, un acte vertueux n'est autre chose qu'un acte utile. Il dit que c'est le désintéressement qui jusqu'ici a empêché l'essor de l'homme, et que, pour perfectionner la morale, il faut l'appuyer sur l'interêt qui développe les passions; d'où dérive le génie, qui est le plus haut degré de la passion.

Dans le troisième, il traite de la sensibilité physique, et de l'attention, qui est le deuxième degré de la passion. Selon lui, tous les hommes étant sensibles et susceptibles d'attention, sont capables de devenir hommes de génie; selon lui, c'est l'éducation, et non la nature, qui fait l'homme de génie.

Dans le quatrième, il traite de la littérature.

Son ouvrage fit beaucoup de bruit lorsqu'il parut.

Il faut examiner si les faits sur lesquels repose sa théorie morale sont réels ou chimériques.

On peut dire d'Helvétius ce qu'on a dit de

Locke et de Condillac : sa théorie est bonne, mais ne suffit pas; il faut y adjoindre la *raison* et la *liberté*.

L'intérêt personnel est bien une des lois de l'humanité, mais n'est pas la loi unique. Le *bien* est susceptible d'une double acception; car il se rapporte tantôt à la sensibilité physique, tantôt à la liberté : c'est ce qu'on appelle *bien physique* et *bien moral*.

Mais le *bien moral* a une autre loi que le *bien personnel;* c'est celle de la loi du *devoir*, à laquelle il ne peut se soustraire. Exemple : Un dépôt m'a été confié, on me le redemande, j'en ai le plus grand besoin; eh bien, parce que j'en ai le plus grand besoin, ma conscience et ma raison peuvent-elles me dire que j'ai le droit de le garder? non. Bien faire et faire du bien à soi-même ne sont donc pas synonymes.

L'homme qui conserverait le dépôt sentirait continuellement l'obligation de le rendre. Il en est de même de l'intérêt de famille, de l'intérêt de la nation, qui reconnaissent nécessairement des lois supérieures à l'intérêt de famille, à l'intérêt de la nation.

L'univers même reconnaît des lois supérieures

à son intérêt, car la raison reconnaît que l'univers n'a pas le droit de faire mourir un innocent pour son propre intérêt (1).

Helvétius admet les passions primitives et indécomposables, desquelles il tire toute la série des passions. Telles sont l'*amour*, l'*ambition*, l'avarice, la gloire, etc. Mais l'ambition et l'avarice sont relatives à l'individu et ne présentent aucun caractère d'*universalité*.

L'amour est un sentiment qui a deux élémens : l'*amour du beau* et le *jugement du beau*. Dans l'amour du beau, le jugement précède le désir ; il en est de même de l'amitié.

Il y a donc des passions qui ne dérivent pas uniquement du désir, comme le veut Helvétius.

L'amour de la gloire suppose également le désir de l'estime de ses semblables comme êtres raisonnables. Il y a donc autre chose que l'intérêt dans les motifs de détermination. L'*indignation* est aussi désintéressée : elle suppose toujours l'innocence de la part de celui qui l'éprouve.

(1) Il n'y a donc point de crimes nécessaires, c'est-à-dire de crimes qu'on appelle politiques, qui puissent être exécutés.

Le *regret* est égoïste, le repentir contient un sentiment moral. Le courage consiste dans une détermination calculée et voulue par l'intelligence.

L'homme est donc un *être double;* il se compose de la sensibilité et de l'intelligence. Sans sensibilité, point d'intelligence. L'homme, en se déterminant, commence tantôt par la sensibilité, tantôt par l'intelligence. La passion tient uniquement à la sensibilité. Rousseau s'est donc trompé en donnant pour base à la morale le sentiment de l'ordre; car le sentiment étant *variable,* il ne présente aucun caractère de fixité. L'intérêt personnel, de famille, etc., ne peut être l'unique motif des actions humaines; car nous ne jugeons pas seulement nos actions, mais aussi les actions d'autrui. Qu'un général, ou qu'un législateur se vendent, qu'un juge soit prévaricateur, etc.; ces hommes, en agissant ainsi, consultent leurs intérêts, mais notre raison et notre confiance applaudissent-elles à ces actions? non, et nous ne sommes pas libres de juger autrement. Dans tous les temps, dans tous les lieux, ce jugement est nécessaire. Il est donc pur, dégagé de tout intérêt, ou de rapport de nous avec l'acte.

Helvétius se trompe donc, car la vérité est la base de nos jugemens; mais aussi dans nos jugemens nous avons égard à la sensibilité : car nous jugeons, non-seulement que l'acte est contraire à la vérité, mais encore qu'il est nuisible à l'humanité. Nos jugemens, dans les actions morales, sont purs, désintéressés, absolus comme ceux que nous portons dans les vérités métaphysiques et géométriques : la métaphysique est la science des principes.

La vérité doit donc être considérée sous deux points de vue : car, ou elle s'applique à des actes, ou elle est spéculative.

Mais la vérité, devenue pratique, ne change point de nature; elle était vraie et absolue comme *spéculative*, elle reste vraie et absolue devenue *pratique*, C'est de la réalité et du concret que nous remontons à l'abstrait (1).

Opinion de J.-J. Rousseau sur les principes de la morale.

C'est un des défenseurs les plus sincères et les

(1) Condillac a dit (Logique) que c'est par le connu qu'on va à l'inconnu.

plus ardens de la liberté naturelle, politique et religieuse. Nourri de la lecture des anciens, tels que Platon et Plutarque, il cherche à se faire une idée nette des choses. Il a varié dans les principes de la morale. Les principes contenus dans ses premiers ouvrages sont différens de ceux qu'on rencontre dans ceux qu'il a composés dans un âge plus avancé. C'est son Vicaire savoyard qui contient ses vrais principes de morale. Ici la justice est totalement désintéressée; il ne la fait plus dériver du sentiment et de la pitié comme dans ses premiers ouvrages.

Les principes de la philosophie de Kant sont contenus dans les premières pages du Vicaire savoyard : *Qui suis-je*, etc. Rousseau, comme Condillac, se regarde comme sensible et comme passif dans les sensations, mais Rousseau soutient de plus que l'homme est actif et libre dans les opérations de son esprit et dans les déterminations. Sa théorie sur les opérations de l'entendement humain, sur les moyens de connaître la vérité, est admirable et parfaitement juste.

Il a posé l'existence de Dieu avant la morale, ce en quoi il paraît s'être trompé; car ses démonstrations de l'existence de Dieu auraient eu

bien plus de force, s'il avait commencé par établir les principes éternels de la morale. Ces principes nous sont connus; ils sont attestés par la raison et la conscience, ils sont *absolus*, et dans les connaissances, on doit toujours procéder du connu à l'inconnu. Il combat victorieusement la théorie d'Helvétius; mais ses argumens tiennent plus au sentiment qu'à des raisonnemens (1). Il est plus poète que philosophe; bien différent de Platon, qui s'appuie continuellement sur la raison.

Mais tout ce que dit J.-J. Rousseau est parfaitement juste. Il admet bien la sensibilité dans l'homme, ses rapports avec les hommes et les choses, son activité libre et volontaire, la conscience pour règle de nos actions; mais il ne définit pas la conscience, et très-souvent il confond le raisonnenment avec la raison. Il dit parfaitement et justement tout ce que l'homme éprouve lorsqu'il fait des actions conformes à la loi du devoir; mais il ne dit pas pourquoi. Il aimerait mieux être Caton se déchirant les entrailles, que César asservissant sa patrie.

(1) On peut dire que Rousseau a plutôt défini la morale qu'il ne l'a prouvée.

Ce n'est pas seulement par la conscience, mais encore par la raison, que nous jugeons les actions.

La conscience n'est infaillible que parce que c'est un jugement de la raison qui est fixe et immuable.

Opinions de M. Cousin sur les principes de la morale.

Y a-t-il ou n'y a-t-il pas une opinion désintéressée sur la justice, ou sur ce qu'on appelle ainsi dans le cœur humain?

Dans les connaissances, il faut toujours aller du connu à l'inconnu.

Que pense le genre humain sur cette question?

Après avoir examiné le jugement d'autrui, nous examinerons nos propres jugemens et les motifs de nos jugemens.

Le genre humain admet la loi du devoir, et méprise l'intérêt comme unique motif de ses actions, quoiqu'il s'y abaisse souvent.

Comment jugeons-nous nos actes et les motifs des autres?

Il est certain que nous jugeons certaines de nos actions bonnes et d'autres mauvaises, par

exemple, nous nous croyons obligés de proclamer la vérité. Si l'on nous propose de la taire, nous éprouvons de la répugnance. L'intérêt, qui souvent nous détermine à taire la vérité, ne fait pas taire cette répugnance. C'est la réflexion qui fait taire la vérité. L'homme, comme le genre humain, reconnaît donc *une loi du devoir*.

Mais ne serait-ce pas l'éducation, les préjugés, les lois, la religion, qui ont engendré cette opinion?

On ne peut pas dire que la loi du devoir dérive de l'éducation, des lois, etc.; car alors il resterait à expliquer comment la justice se trouve dans le premier instituteur et le premier législateur.

La justice se trouve dans toutes les lois; c'est donc du cœur humain et de la raison qu'elle tire son origine. On ne peut donc pas dire non plus qu'elle vient de la religion.

L'espérance d'une autre vie est bien un motif et un motif continuel de faire des actions désintéressées et justes pendant cette vie, pour en obtenir la récompense dans une autre; cependant les Stoïciens pratiquaient strictement la loi du devoir sans avoir égard à l'immortalité de l'âme.

La croyance à une autre vie n'est donc pas nécessaire à la loi du devoir, qui est reconnue par la conscience et la raison, indépendamment de la vie à venir. On pend un assassin, pourquoi? Parce qu'il a violé la loi du devoir.

La loi du devoir est donc antérieure à la pendaison, comme la loi du devoir est antérieure à une autre vie.

On doit pratiquer la loi du devoir parce que la raison l'admet comme nécessaire et absolue.

En admettant la théorie de la sensibilité de Locke et de Condillac comme génératrice de toutes nos connoissances, il est impossible d'en tirer la loi du devoir.

Nous avons jusqu'ici posé les principes généraux de la morale, nous nous occuperons dorénavant de substituer des réalités aux abstractions.

THÉORIE

DE L'HOMME.

De ce qui a été dit, il résulte que la sensibilité ne suffit pas pour constituer l'homme et les principes de la morale. Il en résulte aussi que la *sensibilité* est nécessaire, mais ne suffit pas. Il faut encore y ajouter *l'activité volontaire et libre*, puis la *raison*, qui a été donnée à l'homme pour connaître la vérité et la justice; raison qui est supérieure à la liberté et à la sensibilité.

Liberté, sensibilité, raison, voilà donc ce qui constitue essentiellement l'homme; ôtez un de ces trois élémens, l'homme n'est plus.

En ôtant la raison, vous ôtez à l'homme la faculté de connaître les principes, et, sans principes, il n'y a point de science.

Les principes sont *absolus*; une fois admis

comme tels, toutes les conséquences qu'on en tire sont vraies, comme les principes.

Les principes absolus sont donc nécessaires, mais la liberté est aussi nécessaire. Elle est le principe de la réalisation de l'idéal. Elle est encore nécessaire pour constituer la moralité des actions, ou pour choisir librement entre le bien et le mal.

Sans *liberté*, l'homme serait soumis à la *fatalité*, et comme tel il n'aurait pas la faculté de démériter et de mériter, ou d'être vertueux.

L'homme est soumis à la fatalité dans les vérités intellectuelles, mais il est libre dans les choix du bien et du mal, quoiqu'il soit forcé d'admettre et de reconnaître comme *absolues* les vérités morales comme les vérités intellectuelles.

Ajoutez à cela la base matérielle de l'existence, la *sensibilité*, qui nous met en rapport avec les objets individuels et concrets, et dans lesquels nous apercevons des vérités particulières, qui sont le reflet des vérités éternelles, et vous aurez tout l'homme.

La *sensibilité* de Locke et de Condillac, et la réflexion, qui est une *sensation* exclusive,

ne suffit donc pas pour constituer l'homme.

De l'origine des idées et de la notion de la loi du devoir.

Dans la vie humaine, qui est intellectuelle et morale, il y a un idéal en dedans et en dehors de ce monde que nous fixons sans cesse. Nous concevons les vérités morales comme les vérités métaphysiques et géométriques, nécessaires ; mais les vérités morales reconnues par la raison et réfléchies dans la conscience, nous apparaissent comme obligatoires; de là, l'origine du devoir. Mais d'où vient la notion du devoir?.... Voici comme nous procédons : nous reconnaissons des devoirs particuliers, nous les généralisons par l'abstraction; nous parvenons ainsi à la notion du devoir, en général.

Mais la notion du devoir en général précède-t-elle la notion particulière? Telle était l'opinion de Platon. Ou bien la notion particulière précède-t-elle la notion générale? Telle est l'opinion de la philosophie de l'expérience.

M. Cousin prétend que nous ne débutons dans le monde, ni par le général, ni par le par-

ticulier, ni par le variable, ni par l'invariable, mais par tous les deux. Ce n'est que plus tard et par la réflexion, que nous distinguons le variable de l'invariable : le propre de l'intelligence est de s'élever du concret à l'abstrait, puis à l'*absolu*. Les principes de Rousseau, en morale, sont très-obscurs : il est plus poète que philosophe.

Catéchisme de Saint-Lambert.

ANALYSE DE L'HOMME.

Saint-Lambert analyse l'homme et la femme, puis il traite de la morale en général, ensuite il expose les notions et les préceptes; il définit l'homme : *une masse sensible et organisée*, et il fait dériver son esprit de l'impression des objets extérieurs sur ses sens.

En raison de cette définition, peut-on l'accuser de matérialisme?.... Dans la matière, il y a deux choses à observer : la substance de la matière et les formes, le mouvement et l'organisation de la matière.

Platon admettait que l'esprit avait donné des

formes et une organisation à la matière, mais qu'il ne l'avait pas créée et qu'elle était éternelle.

Lucrèce, au contraire, prétendait que la matière brute, ou la substance de la matière, était la source du mouvement, de l'organisation, de l'esprit. Saint-Lambert, faisant sortir l'esprit de la matière organisée, n'est donc matérialiste qu'au second degré.

La réalité des choses se compose de matière et d'esprit. Ce qui distingue essentiellement les corps, c'est l'individualité et la non-individualité. Qu'on coupe un caillou, il en résulte plusieurs cailloux, mais qu'on coupe un chien, il n'en résultera pas plusieurs chiens.

Les physiciens et les chimistes ne s'occupent que de la vie organique de la matière.

Dans son Catéchisme, Saint-Lambert débute par des généralités qu'il est impossible à un enfant d'entendre, car l'homme va toujours du particulier au général.

L'ouvrage de Saint-Lambert, quant aux préceptes, est incomplet et très-peu philosophique. Il recommande à tous les hommes d'être justes,

mais il ne définit pas la justice; il dit des choses vraies, mais il ne dit pas pourquoi ces choses sont vraies; tout son ouvrage respire l'amour de l'humanité!... Il omet le repentir, qui dérive de la honte d'avoir cédé à la passion, tandis qu'on sent qu'on pouvait la surmonter. Il n'a pas senti non plus que la raison donnée à l'homme pour connaître la vérité est par soi-même obligatoire; en un mot, il est, comme J.-J. Rousseau, plus poète que philosophe.

C'est une grave question que celle de la classification des devoirs qui changent d'objets sans changer de nature; car l'obligation du fils envers le père, du citoyen envers la patrie, de l'homme envers l'univers, présentent des rapports différens, mais l'obligation est la même.

Il faut d'abord voir l'obligation dans le concret, et généraliser cette obligation par l'abstraction. Les rapports sont invariables, et ces rapports, dégagés du variable, forment l'absolu.

Mais on demandera : les devoirs envers Dieu sont-ils de la même nature que ceux envers nous et envers les autres?

Mais qu'est-ce qu'un devoir de moi à moi? Comment passe-t-on du devoir envers soi au devoir envers les autres? Comment les devoirs envers les autres étant supposés, concevons-nous des devoirs envers nous-mêmes?

DU

PASSAGE DE LA MORALE

AU DROIT NATUREL.

L'ESPRIT, en formant la matière, l'a imprégnée de son esprit de *sensibilité*. Liberté, raison, constituent l'homme. La liberté, c'est nous; la raison, ce n'est pas nous : c'est la loi de nous-mêmes. Le caractère de la raison, c'est l'invariabilité, l'*absolu;* c'est elle qui aperçoit la vérité. La raison, quoiqu'elle apparaisse dans un individu, n'est pas individuelle; elle est universelle, absolue, éternelle.

La base de l'obligation c'est la *loi du devoir*.

Le devoir se divise en matière du devoir,

telle que père, patrie, etc.; et en forme du devoir, ou en partie rationnelle du devoir.

L'obligation de la morale est absolue, parce qu'elle est aperçue par la raison qui est absolue. La raison est le point de départ de la morale : elle seule forme l'obligation. Sans elle, il y aurait bien de la matière du devoir, mais il n'y aurait point de devoir. La matière du devoir étant variable, ne présente aucun caractère de fixité.

Tout ce qui est contraire à la raison est absurde et ne peut emporter obligation. Un homme n'est obligé de se sacrifier pour sa famille, pour sa patrie, qu'autant que la raison approuve ce sacrifice, qu'autant que le sacrifice est d'accord avec la justice. Ces cas sont rares, d'après l'organisation de la plupart des sociétés.

L'intérêt de l'individu, de la famille, de la patrie, ou de la société, ne peuvent présenter aucun caractère absolu du *devoir*.

Il faut essentiellement que cet intérêt soit d'accord avec la raison, qui reste toujours sainte et inviolable. Si donc on s'appuie sur la matière du devoir et non sur la raison, on n'aura jamais de l'unité dans la loi du devoir, mais

seulement du variable, déterminé par la sensibilité, l'éducation, les préjugés, les lois politiques, qui sont variables.

L'obligation dérive donc de la raison..... hors la raison, il n'y a que de l'exclusif, du fanatisme.

La raison n'est pas seulement en rapport avec la sensibilité, qui est variable et divisible, mais encore avec la *liberté*, avec le *moi* qui est *un*. Mais le *moi*, étant *un* et *libre* en *moi*, est égal au *moi libre* d'un autre. Comme la liberté de Pierre est égale à la liberté de Paul, Pierre est donc égal à Paul; l'égalité découle donc de la liberté et ne lui est pas antérieure.

La justice (*æquitas*) n'est que le respect pour la liberté et l'égalité.

L'ordre est le rapport des actions avec la justice; du respect pour l'ordre naît la paix.

D'où vient donc la guerre?... De la sensibilité qui est inégale dans les hommes, et qui ne constitue qu'une partie de l'homme. De la sensibilité on ne peut donc tirer l'idée de justice.

La liberté ou le moi, et la raison, constituent donc essentiellement l'homme. (La liberté pour agir doit toujours passer à travers la raison.)

L'enveloppe matérielle de l'être moral n'est qu'un moyen de puissance et un intermédiaire entre les corps et lui. Cette enveloppe est nécessaire pour que nous puissions agir sur les corps et que les corps puissent agir sur nous.

Comme homme libre, je sens que personne n'a de droit sur moi, et comme Pierre est libre comme moi, égal à moi, je dois respecter dans Pierre les mêmes droits que je veux qu'il respecte en moi. Les actions de la liberté peuvent être diverses, mais la liberté reste toujours *une;* elle est sainte.

Si donc un homme s'avoue non-libre, il a cessé d'être homme, il n'est plus qu'une chose, je puis le briser comme un caillou.

Un homme peut limiter sa liberté, mais un autre n'a pas le droit de le faire.

Dans l'état social, c'est à la loi, qui est le matériel de la raison, à désigner le point où s'arrête la liberté de Paul et où commence celle de Pierre. Le devoir de l'homme est de ne jamais aliéner sa liberté.

La justice est la loi suprême du devoir des hommes considérés dans leurs rapports comme agens moraux.

Génération de la justice : raison, liberté, égalité, justice, ordre, paix.

La vertu est le respect pour l'ordre ; le vice est l'opposé de la vertu.

M. Cousin pense qu'il n'y a point de droit naturel, car le devoir dérive uniquement de la raison.

Tout ce que nous venons de dire est une émanation directe de la raison. Tous les principes que nous venons de poser sont donc la raison éternelle, absolue ; mais son apparition en nous la rend plus ou moins personnelle, par conséquent altérable.

L'homme a l'idée de quelque chose de fixe, d'immuable. Cette idée lui donne le besoin de l'absolu ; il en veut dans la métaphysique, la géométrie, la morale, mais bien souvent il ne peut le trouver dans un cas particulier ; car il ne peut rattacher la conséquence au principe. Il n'y a point d'absolu sans la raison, qui est règle et principe, qui est au-dessus de toute loi, de tout pacte social.

Heureux les peuples qui arrivent à ce point où la raison peut donner sa forme à la loi.

L'état durable des sociétés n'a qu'une base

invariable, qui est la raison, la liberté, l'égalité, la justice, l'ordre, la vertu, la paix, droits qui sont saints, légitimes, éternels, imprescriptibles, et antérieurs à tout contrat social.

1re Maxime de l'humanité : la raison est sainte.

2e : la liberté est sainte.

3e : l'égalité est sainte.

4e : la justice est sainte.

L'état social est donc la considération de ces quatre principes, d'où découlent nécessairement l'ordre, la vertu, la paix, et non la guerre.

Le peuple américain a déclaré dans ses constitutions qu'il se soumettait à tout ce qui était juste et raisonnable, et qu'il refuserait d'obéir à tout ce qui était contraire à la raison.

Système politique de Hobbes.

Le but que se propose Hobbes, c'est de terminer la guerre qui, selon lui, découle de l'organisation de l'homme, et de fonder la paix; mais son point de départ et ses raisonnemens conduisent à la guerre, au lieu de mener à la paix.

Voici comment il raisonne : L'homme est né

sensible; sa sensibilité lui donne des désirs, il a le droit de les satisfaire; car que signifieraient ses désirs s'il n'avait pas ce droit? Mais les autres hommes sont sensibles comme lui, ont des désirs comme lui, qu'ils veulent satisfaire. (L'égalité, selon lui, dérive de cette sensibilité.) L'envie de satisfaire ces désirs met les armes à la main, on se bat; un parti est vainqueur, et, selon Hobbes (1), le vainqueur a le droit d'imposer la loi au vaincu; car qui peut plus peut moins. Il pouvait tuer le vaincu, il peut donc lui imposer ses lois; ce qui est entièrement faux; car ces lois étant imposées par la force, il n'en peut résulter pour les vaincus l'obligation morale d'obéir : pour être obligé moralement, il faut nécessairement que la convention soit faite librement, acceptée librement par les deux parties, et que les deux parties soient également obligées.

Son point de départ, qui est l'égalité dérivant de la sensibilité, est faux; car l'égalité (morale, bien entendu) dérive de la liberté, comme nous l'avons dit.

(1) Nous nous servons de la traduction de *Sorbière*, faite sous les yeux de Hobbes même.

L'obligation morale de se soumettre aux lois du vainqueur dérive également d'un principe faux, qui est la force, qui ne peut donner aucun droit.

Les vaincus, d'après la raison, doivent se soumettre au vainqueur tant qu'ils sont les plus faibles; mais si la chance vient à changer et qu'ils deviennent les plus forts, ils ont le droit d'imposer la loi au ci-devant vainqueur, et ces alternatives doivent durer éternellement.

C'est donc la guerre, et non la paix, qui résulte du système de Hobbes; c'est l'autorité arbitraire ou le despotisme.

Il prétend également que la justice dérive des conventions des hommes, et qu'elle ne lui est point antérieure; de sorte que, d'après son système, on ne peut faire injure à personne tant qu'il n'y a point de lois; car, selon lui, l'injustice n'est qu'une dérogation à la loi, ce qui est faux; car l'injustice est une dérogation à ce que nous croyons juste; la justice est donc antérieure à la loi.

Il dit encore qu'on ne peut faire injure qu'à la personne pour qui on a contracté; qu'on ne peut faire d'injure à celui qui se soumet : *Vo-*

lenti non fit injuria. Cela est faux : l'homme ne peut aliéner l'essence de son être, la liberté, sans se rendre criminel envers *soi*, car l'obligation nous est imposée de conserver notre liberté, qui est inaliénable, imprescriptible. Il est absurde d'ailleurs que par un contrat un homme consente à tout donner, tandis qu'on ne lui cède rien; c'est un acte de démence.

Hobbes, cependant, était de bonne foi et un parfait honnête homme.

Deuxième chapitre.

Selon Hobbes, on passe de l'état de nature, qui est un état de guerre, à l'état social, par la raison. La raison se manifeste par les lois rationnelles, qu'il faut substituer aux lois naturelles. La raison conserve tout ce qui tient à la paix.

Aussitôt que la raison intervient, dit Hobbes, elle nous dit que nous ne devons pas retenir les droits qu'on a sur toutes choses, mais en quitter une partie et la transporter à autrui; car si chacun retenait le droit, les invasions et les défenses seraient également légitimes; on retomberait dans une guerre continuelle. Il est donc contraire à la droite raison que quelqu'un ne

veuille pas céder de son droit sur toutes choses... Le premier pas hors de l'état de nature ou de raison est la concession de ce droit hypothétique..... En accordant une fois une partie de ce qu'on a de droits sur toutes choses, on sera bientôt forcé de donner plus qu'on ne veut.

Mes objections contre Hobbes sont :

1° Qu'il est faux, comme lui et Rousseau le pensent, que chaque homme ait droit sur toutes choses. Cela touche à la question fondamentale de la propriété, qu'il ne faut pas confondre avec le droit de tous sur tout.

Au milieu de l'état social, au sein de conventions et de lois qui nous obligent à tous les instans, il est difficile de comprendre que tous nos droits ne viennent pas de cet état, conventionnel, il est vrai, mais permanent. Il est tout naturel de chercher en elles l'origine de nos droits; aussi est-on dans l'habitude de faire dériver le droit de propriété de la loi ; car pourquoi est-ce que je possède ce que j'ai, et qu'un autre ne peut m'en déposséder?... Parce que la loi protége le possesseur, et punit celui qui dépossède. Mais argumenter de cette manière, c'est chercher la raison de quelque chose d'intérieur dans quel-

que chose d'extérieur. Quelle est la raison de cette loi?

Nul ne soutient que les lois soient tellement immédiates à elles-mêmes, que leur propre autorité réside en elles. On est donc mené à dire qu'il y a un contrat primitif antérieur à ces lois; ou bien l'on est contraint de chercher l'origine du droit de propriété dans quelque chose qui n'est ni convention, ni loi.

Dans le premier cas on n'est pas plus avancé; car quelle est la raison de ce contrat antérieur?... Il faut donc chercher l'origine du droit de propriété dans quelque chose qui n'est pas conventionnel; car si l'on s'en tient à l'idée que le droit de propriété réside dans une loi, il en résulte que le droit de propriété n'est pas sacré. Le droit de propriété daterait donc seulement du jour de la promulgation de la loi de propriété.....

Quand on quitte les publicistes jurisconsultes, on tombe dans les économistes qui, considérant la nature des choses, ont cherché à établir sur cette nature le droit de propriété. Selon eux, l'homme est producteur; il n'est pas au pouvoir de l'homme de distinguer ce qu'il produit d'avec ce qu'un autre produit. Cette théorie est

célèbre en Allemagne, sous le nom de *théorie de la production* ou de la *formation.*

Cette théorie, qui est vraie, mais qui n'est pas complète, n'est pas suffisante pour établir le droit de propriété, et déterminer sa sainteté (1).

(1) La lettre suivante fut adressée à M. Cousin en 1818; elle avait pour objet de fixer mes idées sur la sainteté de la propriété *à priori,* et certes ce devait être une grande autorité, que celle de ce jeune professeur, qui, à vingt-cinq ans, offrait toutes les ressources de la science la plus étendue et de la méditation la plus profonde. Nous avons cru fair eplaisir au lecteur en la publiant, ainsi que sa réponse.

Je sollicitai de la complaisance de M. Cousin de vouloir bien me donner son opinion sur la circonstance suivante relative à la propriété.

D'abord, d'après vous, les choses n'ont point de droits, et l'homme a tout droit sur les choses. Le droit de première occupation, à vos yeux, est un véritable droit. Déterminant ensuite la propriété, vous la faites dériver de la volonté, qui est antérieure nécessairement à l'acte qui la fait connaître, qui l'accomplit; car nos organes ne sont qu'un intermédiaire entre nous et les choses; enfin, pour que la propriété soit pour nous un *droit saint, inviolable,* il faut qu'il y ait, non-seulement *volonté,* mais encore *occupation* : et adipiscimur possessionem *corpore et animo, neque per se animo*; *neque per se corpore.* (PAUL, *ff.* l. 3. §. 1. l. VIII. *cod.*

Je ne prétends pas que le titre de *producteur* ne détermine pas une partie de la sainteté de

C'était l'opinion du célèbre jusrisconsulte Paul, et Labeo, non moins recommandable, dit : *In modo adq. et* amitt.*posses. : a pedibus, quasi positio; quia naturaliter tenetur ab eo qui ei insistit.*

Maintenant, Paul, par suite de sa volonté, a *occupé* un fonds qui n'appartenait à personne; il en est incontestablement, saintement devenu le maître, puisqu'il y exerce son industrie. Dans le même fonds est un trésor, il le sait; il a déclaré qu'il avait la volonté de l'occuper, mais il n'a pas accompli cette occupation par l'acte qui la proclame. Pierre sait, comme lui, que ce trésor est dans le fonds; il va chercher le trésor, il l'occupe par l'accomplissement de sa volonté. Lequel des deux maintenant, d'après les principes posés, est le véritable maître du trésor? Peut-on dire que la possession de Pierre n'a pas acquis tous les caractères de sainteté?

Réponse.

Si le second arrivant sait que le premier a pris possession et du terrain et du trésor, *animo* et *corpore*, il sait en même temps que le terrain et le trésor appartiennent au premier ; toute réclamation de sa part est, à ses propres yeux, un mensonge, une injustice.

Que s'il argüe de ce que le premier n'a point fait sa

la production; je prétends seulement que la *production* n'est pas, plus que la loi, l'origine de la propriété; voici la preuve :

Ce que je fais m'appartient, nul doute, mais

déclaration à l'autorité compétente, il sait, au fond de son cœur, qu'il nie un droit réel et légitime, sur une circonstance indifférente en elle-même; à ses propres yeux, il fait l'acte d'un fripon, puisqu'il sait très-bien quel est le vrai propriétaire. Il n'en est pas ainsi de l'autorité, qui ne sait pas, et ne peut savoir lequel des deux a le premier occupé *animo* et *corpore*, et qui n'a pas de raison de croire l'un plutôt que l'autre, puisqu'elle n'a pas reçu de déclaration, ou que la déclaration est contestée; elle se fonde, et doit se fonder sur une simple formalité omise ou mal remplie pour renvoyer les deux contendans; elle ne nie pas que l'un des deux ne soit le vrai propriétaire; mais elle dit qu'elle ne le sait pas, et elle appelle des témoins, etc.

Il est bien entendu que le premier occupant dont vous parlez s'est assuré et croit intérieurement que le trésor trouvé n'appartient à personne, et qu'il est, relativement à lui, une simple chose, c'est-à-dire une chose sans propriétaire; la probité exige qu'il fasse à cet égard toutes les perquisitions nécessaires.

Oui, l'occupation *animo* et *corpore* est l'unique titre de la propriété; mais il faut que cette première occupa-

les matériaux de la production en sont distincts, et nul ne peut, par la production, faire *sienne*, que la chose qui était *sienne* primitivement. La propriété industrielle ne peut être acquise que par la prise de possession des matériaux : posséder est une chose; mais avec la matière brute qu'on possède, faire une chose éminemment nô-

tion, aux yeux de l'occupant, comme aux yeux de la loi des hommes, soit certainement la première. Toute incertitude sur ce point met en litige la propriété.

Les seules exceptions sont faites au nom de la société tout entière, ou plutôt, au nom des gouvernemens, dans le cas où un particulier trouverait chez lui une mine, etc. Il y a des gouvernemens qui, dans ce cas, font la supposition que, *à priori*, la mine appartient à l'Etat, c'est-à-dire à eux. Je ne défends ni n'attaque cette prétention, je prie même que l'on n'impose point à ma théorie l'obligation de se prononcer sur ce droit ou sur ce fait.

Je prie M. M. d'accepter mes sincères remercîmens pour les excellentes citations de Paul et de Labeo, qu'il me fournit à l'appui de ma Théorie; je fais un cas tout particulier du droit romain, qui a beaucoup emprunté au stoïcisme, qui lui-même a beaucoup d'analogie, sinon avec ma philosophie générale, au moins avec ma philosophie morale. Mille salutations amicales. V. C.

tre..... tout cela mène au droit de premier occupant (1).

Le sort de ce principe a été étrange ; toute théorie ne réussit pas. Cependant depuis Grotius, il semble qu'il ait été de convention de le proscrire. On l'a rejeté parce qu'on ne l'a pas compris. Ce droit, considéré en lui même, fait

(1) Wolff, après avoir classé les différentes espèces de propriétés, et assigné à chacune ses droits, conclut ainsi, § 192 : Puisqu'il n'est permis d'enlever à personne les choses saisies (primitivement à personne, s'entend) pour un usage nécessaire, ou gardées pour l'usage à venir, et que *celui qui saisit les choses ou qui s'assure* le pouvoir de s'en servir ne fait qu'user de son droit; il suit de là que *l'usage d'une chose, qui auparavant était permis à tous indifféremment devient propre à celui qui, dans le dessein de se servir de cette chose, la met en son pouvoir,* ou la réduit en tel état qu'il peut s'en servir. Cela doit s'entendre également des choses qui ne se consument pas par l'usage, aussi long-temps que cet usage dure. Et voilà comment est venue aux hommes l'idée de droit propre sur une chose.

Et adipiscimur possessionem corpore et animo, neque per se animo, neque per se corpore.

PAUL, l. 3 *ff.* § 1. l. VIII, *cod.*

passer l'homme de la qualité d'agent intérieur, à celui d'agent extérieur, et le caractère distinctif de notre philosophie, c'est de chercher *l'origine et le titre de ce qui se fait à l'extérieur, dans ce qui se fait à l'intérieur.*

On occupe avec ses facultés physiques; on prend possession d'un coin de terre, d'un arbre, etc., avec ses facultés physiques; comment donc admettre la légitimité de cet extérieur?...

C'est que je rattache l'acte de l'occupation physique à la qualité d'agent intérieur, qui ne fait que se développer par l'agent extérieur. Si la *première occupation* n'était qu'une simple occupation, il n'y aurait pas la matière d'un droit : celui-là seul occupe qui *veut* occuper.

Or, nul n'occupant en dehors que parce qu'il *veut* occuper, c'est donc la *volonté d'occuper* qu'il faut examiner.

Vouloir occuper se distingue parfaitement de l'occupation, et selon que ce *vouloir* est légitime ou illégitime, l'occupation le sera pareillement.

Nous allons examiner la nature de la *volonté*, et descendre de la *volonté* ou du *moi*, à la loi.

Je suis..... Mon être, qui ne se manifeste à

moi que par sa *volonté*, qui est ma *volonté*, est saint à mes yeux. *Moi* seul ai droit sur *moi*; le *moi* est l'*être*, c'est-à-dire, il est. Son essence est sainte, c'est-à-dire, la liberté est sainte. Tout ce que je fais et veux est mien et m'appartient; ma volonté est mienne. Il n'est venu au pouvoir de personne de forcer ce *for intérieur*, et d'introduire la contrainte là où l'homme sent sa volonté intime.

La *volonté*, la *liberté* ou le *moi*, est le type de toute sainteté, de toute légitimité.

Les choses n'ont point de droits, les personnes seules en ont.

Moi, étant posé comme *libre*, comme *sien*, comme auteur de tout droit, je prends possession de mes facultés physiques, et mon corps devient *mien*, comme mon âme est dite *mienne*. Il n'y a de principe d'inviolabilité de la personne physique que dans l'inviolabilité de la personne morale. La première, sans l'autre, n'est qu'une chose, comme un arbre, un caillou. Ma personne physique est sainte, mon bras est saint, et mes actes sont aussi inviolables, que le principe moral qui les fait agir.

La personne physique est l'intermédiaire en-

tre *moi* et les choses : servant d'enveloppe à la personne morale, elle agit sur l'extérieur, elle *prend*, elle *occupe*. Ce que je prends, je le prends avec des facultés *miennes*, il devient donc *mien*. Tout ce que j'assimile à ma personne, devient personnel, c'est-à-dire devient propre, devient une propriété aussi sainte, que la personne à laquelle elle se rattache. Ma première propriété est *moi;* ma deuxième propriété est mon corps, et ce que prend mon corps est *mien*. Ainsi, au milieu d'une île déserte, je prends une branche d'arbre, j'en fais une massue, je la dis *mienne*. En la prenant, je l'empreins de ma personnalité, elle est mienne. J'occupe un champ, je le cultive, je le sème.... Ce champ et ce que je lui ai fait produire par mon travail et mon industrie, sont *miens*. Ce n'est pas ainsi qu'un pape donnait le droit de propriété aux Espagnols et aux Portugais; ce n'est pas ainsi que les Espagnols prenaient possession de l'Amérique, en y plantant une croix.

Si un homme vient à moi, et veut me dépouiller de ma massue, ou prendre mon champ et ce qu'il a produit, je sens en moi qu'il me dépouille de ma propriété. Cette massue et ce

champ sont devenus miens par ma *volonté*, par mon *occupation* et par mon *industrie;* elle est à mes yeux partie de moi-même, une propriété inviolable et sainte.

Celui qui n'a point en soi le sentiment de la personnalité (et peu d'hommes l'ont) n'a point le sentiment intime de la propriété, mais tous ceux qui ont agi volontairement et librement l'ont. On ne discute point la liberté : on la pose, on la fait. L'esclave n'a aucun sentiment de ce qu'il n'a pas; aussitôt que nous nous faisons libres, nous sentons la liberté.

Je ne dis pas que toute occupation, mais que toute première occupation est sainte; car si une chose a déjà été prise, elle n'est plus une chose : elle est annexée à la personne qui l'a prise. Il ne faut donc pas confondre le droit d'occupation, qui est absurde, avec celui de *première occupation*, qui est un véritable droit.

Il est inutile de dire aussi qu'il ne suffit pas d'occuper, mais qu'il faut encore rendre l'occupation sienne par sa volonté, par son travail, par son industrie, qui mettent la terre dans le cas de rapporter ce qu'elle n'aurait pas rapporté restant livrée à elle-même.

Nous n'examinerons pas ici les inconvéniens des mauvaises lois ; pour les changer, souvent on a recours aux révolutions. Nous dirons : Ce que j'ai pris ou occupé est à moi, tant que je ne m'en dépossèderai pas... Si vous voulez produire, vous avez la matière de la reproduction.

La volonté de produire, jointe à la volonté d'occuper, redouble le premier droit, de manière à ne faire qu'un avec lui, et si la production est longue, l'annexion est plus formelle.

Les lois qui surviennent ne consacrent que ce qui est, mais elles ne légitiment point la propriété ; elle se légitime elle-même. Les lois, en maintenant l'inviolabilité de la propriété, ne font que consacrer ce qui était déjà *sien* propre, que déclarer que ce qui est doit être maintenu.

Les lois sociales sont des déclarations (1) et non des créations ; mais il arrive par la dégradation de la raison, par l'agrandissement de la puissance, que les droits sont oubliés, et que l'on

(1) La plupart de ceux qui ont écrit sur cette matière ont confondu ces déclarations ou promulgations avec leur principe, de la la fausseté de tous leurs raisonnemens, qui ne roulent que sur une conséquence.

croit tenir de la loi ce que l'on tient de sa propre nature.

Hobbes a donc tort de dire que l'homme ne passe de l'état de nature à l'état social ou de raison, qu'en cédant une portion de ses droits sur toutes choses; car, lorsque nous respectons la propriété d'autrui, nous ne cédons aucuns droits. Il ne faut donc céder aucun de ses droits, attendu que ces droits sont saints, inviolables au fond de son cœur, où, sans préjugés, sans passions, l'homme reconnaît ce qui est, et de là arrive à apercevoir la sainteté inviolable de sa propriété et de la propriété de tous.

Deuxième maxime de Hobbes: celle de la renonciation, ou transport de droit, ou transaction.

La volonté des deux parties doit concourir; elle doit être exprimée en des termes qui regardent toujours le passé et le présent, et jamais l'avenir. Quiconque se dessaisit actuellement fait un acte de liberté, tandis que se déposséder pour l'avenir, conserve le droit de délibérer, et qui délibère ne veut pas encore.

De la théorie de transaction Hobbes a tiré celle de la donation. Comment se fait-il que par un simple mouvement de volonté une fortune immense, qui m'a coûté tant de peines et de labeurs, cesse d'être mienne, pour devenir celle d'un autre, parce que j'ai dit, Je le veux?

Mais une convention ou une donation est-elle toujours obligatoire?

Une convention extorquée par la crainte ou la force oblige-t-elle?

Selon Hobbes, ce n'est pas la crainte qui doit la rendre invalide, parce qu'on détruirait la base des conventions sociales établies, fondées, selon lui, sur le droit du plus fort, par conséquent sur la crainte, ce qui est absurde; car si la crainte est obligatoire, il n'y a plus de conventions sociales; en effet, en admettant qu'elle est obligatoire une fois, elle l'est dans une autre. Les gouvernemens se culbutant et se succédant, n'obligeraient jamais que pendant le temps où le gouvernement serait le plus fort, et chacun sait qu'il faut obéir au plus fort tant qu'on est le plus faible... mais il n'y a d'obligation que dans la raison.

Hobbes (1) arrivant à la théorie du serment est d'accord avec la raison.

Le serment est, dit-il, *un discours, une protestation* qu'on *renonce à la miséricorde divine, si l'on manque à sa parole.*

Un des élémens du serment est une chose humaine, l'autre est le regard à quelque chose de divin. Selon lui, un pacte assermenté ne lie pas plus qu'un pacte simple. Ce n'est donc pas la crainte de l'échafaud qui oblige, c'est la raison (2).

Le serment est donc vain ?

Oui et non : tant vaut la crainte, tant vaut le

(1) A l'époque où vivait Hobbes, qui était de la religion anglicane, il fallait que la raison et la religion fussent d'accord.

(2) *Voyez* Beccaria, § 11, p. 55. Il entre parfaitement dans cette opinion, et il va jusqu'à le regarder comme inutile, car, dit-il, vous placez l'homme dans la terrible nécessité, ou d'offenser Dieu, ou de concourir à sa propre destruction. La loi, qui prescrit le serment, en pareil cas, ne laisse à l'accusé que le choix d'être ou mauvais chrétien ou martyr.... Et d'ailleurs quel est l'homme qui peut se croire obligé de concourir à sa propre destruction? etc., etc.

serment. La raison seule sert de base à tous les pactes, et alors qu'est-ce que le serment? *C'est une manifestation extérieure de la raison.* Les sermens de l'infidèle sont faux, ceux de l'homme fidèle sont superflus.

Il y a cependant quelque chose de très-grand dans le regard de l'homme à l'être qui est le type de la vérité. . . . . .

Mais la loi de nature est-elle divine?

Oui, la loi de nature est divine; car, faisant ici abstraction des religions positives, on peut dire que le droit naturel sert de base à la morale; mais la morale dérive de la raison, ou plutôt est aperçue comme vraie par la raison, et la raison prend sa source dans Dieu.

Les lois naturelles ou morales sont donc divines.

Il en est de la morale comme des vérités géométriques. Je crois aux vérités géométriques, et je ne les ai pas faites; je crois de même à la vérité des principes de la morale, je crois à la liberté et j'en ai la conviction. Ma raison m'a fait connaître ces vérités, ces vérités sont donc rationnelles.

Mais qu'est-ce que la raison? Je sais qu'elle

est au-dessus de la sensibilité, de la liberté. Je sais que c'est par elle que je connais la vérité; je sais qu'elle est, je ne puis la renier; je sais qu'elle est de tous les temps, elle est donc divine.

DE LA RELIGION.

La religion, dans le sens le plus élevé, est le rapport de la raison avec la vérité ; elle est l'ensemble de toutes les vérités éternelles?

Sous ce rapport elle est donc éternelle, puisque les rapports de la raison et de la vérité sont éternels. C'est donc à tort qu'on crie contre la philosophie d'aujourd'hui, qui tend à établir et à reconnaître ce qui est immuable, ce qui ne peut passer. Elle tend à rendre les hommes plus religieux. Nous disons que la vérité est religieuse ; mais nous n'entendons pas dire que la vérité consiste toute dans la religion ; car Dieu est non-seulement le type de la vérité, mais il est encore souverainement *puissant et intelligent.* C'est par cette *puissance* et cette *intelli-*

gence qu'il a donné des formes et une organisation à la nature. Il est encore souverainement juste, et c'est par justice qu'il punira ceux qui violent la loi du devoir.

DE LA PHILOSOPHIE MORALE,

OU

DE LA MORALE GÉNÉRALE.

Il est bon de savoir où commence la philosophie morale et où elle finit; où commence et finit le droit naturel, et où commence le droit politique.

La morale générale est le rapport de la liberté avec la raison. Elle s'appuie sur trois faits : *la sensibilité, la liberté et la raison.* C'est la liberté et la raison qui constituent essentiellement la morale. La raison fait connaître la vérité ou la justice, qui n'est que l'application de la vérité aux actions des hommes, et l'homme, après avoir vu la vérité, se détermine librement à faire

une action conforme à la vérité. Otez la liberté à l'homme, il sera soumis à la fatalité (1), il sera forcé d'agir; il n'aura plus, par conséquent, la faculté de mériter ou de démériter.

La vie n'est qu'un combat entre la passion et la raison, et l'homme ne mérite qu'autant que, surmontant la passion, il se soumet librement à la raison.

De la morale privée.

La morale privée contient les devoirs que l'homme doit remplir envers lui-même.

L'obligation lui est imposée de conserver l'individu et la dignité de l'individu, l'usage de sa raison et de sa liberté, de l'égalité qui en découle, par tous les moyens possibles. Ces droits sont inaliénables, imprescriptibles.

Comme le désir du bonheur n'abandonne jamais l'homme, il a aussi le droit de le rechercher par toutes sortes de moyens, pourvu qu'ils ne soient pas contraires aux droits d'autrui.

Les devoirs envers nous sont aussi absolus que les devoirs envers les autres; on passe de la mo-

(1) *Voyez* page 148.

rale générale à la morale particulière, en appliquant les principes généraux de la morale aux devoirs que nous avons à remplir envers nous-mêmes.

Du droit naturel.

Le droit naturel commence lorsqu'on considère les rapports des hommes entre eux, rapports d'où découlent les droits et les devoirs.

Ces droits ont pour base la *liberté*, *l'égalité*, *la raison*, qui constituent essentiellement l'homme.

Démonstration : Je suis libre; ma raison et ma conscience m'attestent cette vérité; j'ai donc le droit d'exiger qu'on respecte ma liberté; mais Pierre est homme comme moi, libre comme moi, il est donc égal à moi. Je dois donc respecter dans Pierre la liberté et l'égalité que je veux qu'il respecte en moi.

Voilà l'origine des droits et des devoirs, qui sont deux termes correctifs.

Ma liberté me donne le droit de parler, d'agir, d'adorer Dieu à ma manière, de faire usage de mes facultés intellectuelles, morales et phy-

siques, d'empêcher qu'on ne nuise à ma personne, à mes propriétés, à mon honneur; en un mot, j'ai le droit de faire tout ce qui n'est pas contraire à la raison et à la justice. Pierre, étant libre comme moi, est égal à moi, a les mêmes droits que moi. C'est donc un devoir pour moi de respecter en lui les mêmes droits que je veux qu'il respecte en moi (1). Le droit est le devoir d'un individu transporté dans un autre. Les hommes n'ont de droits qu'autant qu'ils ont des devoirs.

Les droits et les devoirs sont antérieurs aux sociétés; ils n'en découlent donc pas, comme le veut Hobbes.

Lois civiles.

Les lois civiles ne sont établies que pour exprimer et consacrer le droit naturel (2). Il n'y a rien d'arbitraire dans ce droit; il est reconnu

(1) Oui, cette obligation est naturelle, par cela *immuable;* donc personne ne peut en être libéré.

(2) C'est en effet ce sentiment profond du droit naturel, d'équité naturelle, qui élève quelquefois un juge au-dessus des lois écrites, qui, toutefois, lui apprend égale-

par la raison, et la raison est absolue, éternelle. Les législateurs proclament ce droit et ne le créent pas.

Il n'y a de sociétés saintes et légitimes que celles qui sont fondées sur le droit naturel, qui est conforme à la vérité, à la justice. Toute société qui a d'autres bases est injuste, tyrannique. C'est un attentat contre la Divinité, qui est le type de la vérité ou la vérité même; contre la raison, qui en est une émanation; contre la justice, qui n'est que le respect pour la liberté et l'égalité, bases du droit naturel (1).

Du droit politique.

Les déclarations des droits ne sont que le passage du droit naturel au droit politique.

ment et à suivre leurs règles et à s'en écarter, en ce qu'elles ont d'imparfait ou de trop rigoureux.

(1) Hors de ces principes on tombera toujours dans l'arbitraire; mais dans l'organisation sociale ne se trouve-t-il pas des circonstances où, par une loi civile, on permet ou on donne ce qui est contraire à une loi naturelle?... S'il est de ces malheureuses circonstances, il faut seulement alors tolérer cette loi civile si elle a eu pour

Voici ce passage *à priori* :

Vérité, raison, morale générale, morale particulière, droit naturel, droit civil et droit politique.

Les modernes ont conçu le droit naturel dans toute sa largeur. Ce sont les droits de tous les hommes qu'ils ont déclarés. Ils sont éternels comme la justice : que les mondes s'anéantissent, ils ne cesseront pas d'être vrais. Mais comment en faire jouir les hommes ? voilà le but des constitutions modernes. Pesez donc les droits qui sont immuables, et organisez la société de manière à garantir aux hommes la jouissance de leurs droits.

Si vous vous écartez de ces principes, vous organisez les sociétés par le gouvernement, et

but d'éviter un plus grand mal ; mais jamais elle ne peut restreindre la liberté naturelle au-delà de ce qu'exige le but de la société ; parce que dans la société civile la liberté de chacun n'est restreinte que dans son rapport aux actions qui intéressent le bien public ; autrement il n'y aurait de liberté, de vertu ou de morale, que par la loi et dans la loi, c'est-à-dire selon le mode qu'elle prescrirait ou qu'elle déterminerait.

non le gouvernement par la société. Malheureusement c'est ce qui a eu lieu jusqu'à ce jour.

La société est avant le gouvernement, ou, en d'autres termes, les droits des hommes destinés à vivre en société, sont antérieurs aux gouvernemens. L'idée de société est différente de celle de gouvernement.

Le droit politique est l'organisation du gouvernement. Il se compose de trois parties.

La première comprend la déclaration des droits et des devoirs; elle sert de base à l'édifice social; elle contient les principes qui doivent régir l'organisation sociale. Les législateurs doivent les fixer continuellement et ne jamais s'en écarter.

La seconde comprend les institutions politiques, établies pour garantir les principes et faire jouir tous les citoyens de leurs droits naturels.

Enfin, la troisième comprend le gouvernement, institué pour donner de la vie et du mouvement aux institutions et pour exécuter les lois.

Les constitutions ne contiennent que des principes.

La société doit garantir au gouvernement la force nécessaire à la conservation des princi-

pes, mais en même temps elle doit empêcher le gouvernement d'abuser de la force qni lui est confiée pour conserver, et non pour détruire et opprimer. C'est par des institutions qu'elle garantira les citoyens contre cette oppression. Le gouvernement doit avoir une force répressive et non une force oppressive.

Voilà où finit le devoir du philosophe et où commence celui du législateur. C'est au philosophe à poser les principes, c'est au législateur à les appliquer.

Mais quelle est la meilleure forme politique? Ceci est variable et ne regarde pas le philosophe, qui doit toujours s'appuyer sur l'absolu.

Deuxième chapitre de Hobbes, intitulé : de l'Empire, ou de la Puissance souveraine.

Nous avons vu que Hobbes admettait une sensibilité égale dans tous les hommes, que cette sensibilité donnait à tous un droit sur tout, que de cet état de choses il en résultait la guerre, que le vainqueur ou les vainqueurs ayant le droit de tuer les vaincus, pouvaient leur imposer la

loi et les soumettre à leur puissance, et que cette puissance était souveraine, c'est-à-dire avait le droit de faire et d'ordonner tout ce qu'elle croit utile à la conservation de la société...

Nous allons examiner si la raison peut admettre cette puissance souveraine.

1o Nous dirons tout ce qui n'est pas la souveraineté;

2o Ce que c'est que la souveraineté.

La raison plane sur toutes choses : tout est soumis à son empire, elle est le souverain unique.

Le contraire de la raison, c'est la force dont Hobbes tire l'*empire*, ou la *puissance* souveraine (1). Il remet en conséquence cette force à un homme ou à un conseil. Cet homme ou ce conseil a tout droit sur tout individu; tel est le caractère de la souveraineté. Il y aura l'épée de la justice et l'épée de la guerre; il fera les lois, les promulguera, les interprétera, nommera les magistrats, établira les doctrines religieuses, politiques et morales; en un mot, il aura le droit de faire tout ce qu'il croit utile à

(1) La souveraineté, selon lui, se partage sans que ce partage détruise son unité.

la conservation de l'ordre. Mais cet homme ou ce conseil n'est pas infaillible. Il pourra donc ordonner quelque chose de contraire aux principes de la morale. L'esprit humain peut-il se résigner à un tel état de choses, à obéir à de tels ordres ?... Non, car il est des cas où la raison humaine protestera contre cette puissance. Nul ne peut dire que la puissance des gouvernemens soit immédiate, et ne pouvoir jamais éprouver d'obstacles ; car au-dessus de la souveraine puissance se trouve la raison.

A priori, la souveraine puissance ne peut pas plus appartenir à un conseil qu'à un homme, puisque le roi et le conseil ne sont pas infaillibles. On en doit dire autant d'un mille, cent mille, un million, etc. La raison et la justice sont toujours supérieures à ces collections.

Une base essentiellement fausse de la constitution anglaise, c'est que le parlement est souverain et que la souveraineté n'est pas limitée.

Dans les États-Unis de l'Amérique, la puissance du congrès est limitée par la puissance des commettans.

La puissance souveraine ne peut pas appartenir davantage à la nation, car la nation tout

entière pouvant se tromper, il se trouve des cas où l'homme peut et doit consciencieusement se refuser de lui obéir.

La majorité ne peut pas avoir non plus le droit exclusif à faire la loi, car la minorité peut avoir raison contre la majorité.

Pour que le roi, les conseils, les majorités, la nation puissent légitimement et rationnellement exercer la puissance souveraine, il faut donc en revenir à l'idée d'une souveraineté invisible, à celle de la raison qui est la source de tout droit.

La raison, quoique indivisible, s'applique à différentes choses. Son premier devoir est de respecter la liberté de tous.

Si donc le prince, quel qu'il soit (un ou plusieurs), décrète quelque chose de contraire à la liberté, l'homme qui aperçoit cette violation, non-seulement n'est pas obligé d'obéir, mais même il est obligé de désobéir. Il ne peut jamais abdiquer sa raison, et sa raison lui dit qu'il doit obéir à la vérité, à la justice avant tout.

Son deuxième respect est pour l'égalité qui dérive de la liberté.

C'est de ces deux lois que dérivent la justice,

l'inviolabilité de la personne et de la propriété, le droit d'émettre son opinion, d'exercer son industrie; la liberté des cultes, etc.

Toutes ces lois sont vraies *à priori*, et le seul devoir du législateur est d'appliquer ces lois.

La théorie qui remet la puissance souveraine à un seul ou à un conseil, et celle de Rousseau, qui la remet à la nation, sont donc fausses.

La raison est seule souveraine. En un mot, quelle que soit la nature du gouvernement, au-dessus de lui sont toujours placés certains principes et certaines vérités auxquels il ne peut toucher. La loi est nécessairement l'expression de la raison, et non l'expression de la volonté d'un homme, comme le veut Hobbes, ou l'expression de la volonté générale, comme le veut Rousseau. La raison est fille de Dieu, et non pas fille des hommes.

Je suis une raison; je ne dois donc admettre que ce qui est conforme à la raison. Je ne suis pas plus libre de transiger avec les doctrines politiques, qu'avec les principes de la morale, de la métaphysique et de la géométrie. Si on transige un moment, bientôt la raison reprend le dessus, et si les gouvernans ne veu-

lent pas l'écouter, le mécontentement naît, et les révolutions surviennent.

En admettant la raison comme souveraine, il faut encore admettre que la raison reconnaît comme base primitive et essentielle de la justice, la liberté et l'égalité, qui sont les principes fondamentaux du droit naturel.

Définition de la société.

La société est l'ensemble des lois promulguées et à promulguer pour conserver et garantir aux hommes leurs droits naturels; ou plutôt la liberté et l'égalité, d'où découlent tous les autres droits.

La souveraineté, comme nous l'avons dit, ne peut appartenir ni à un homme, ni à une collection d'hommes.

Si donc une loi est contraire aux principes éternels de la morale et de la justice, qui a pour base essentielle la liberté et l'égalité, l'homme qui s'en aperçoit a non-seulement le droit de ne pas obéir, mais même il est obligé de ne pas obéir.

Mais on dira : Cette opinion est dangereuse

pour la société.... Nous répondrons que cela n'a aucun inconvénient; car ne pas obéir, ce n'est pas résister, ce n'est pas prêcher la résistance : si cet homme est en place, il renonce à sa place; s'il est simple citoyen, il reste chez lui. D'ailleurs on peut dire que l'insurrection contre la tyrannie, n'est pas plus illégitime que la tyrannie. On se rappelle que le gouverneur de Bayonne, Dorthès (1), refusa d'obéir à Charles IX, qui lui ordonnait de massacrer les habitans de cette ville. Si Turenne consentit à brûler le Palatinat, on se dit aisément quel est celui des deux qui a le mieux agi.

Lorsque je me soumets à un homme ou à une collection d'hommes, ce n'est point à l'homme,

(1) Au nom de ce vertueux citoyen, il faut joindre ceux des autres gouverneurs qui refusèrent d'être les bourreaux de leurs concitoyens.

Les comtes { De *Tendes*, en Dauphiné,
Charni, en Bourgogne,
De *Saint-Héran*, en Auvergne,
Tonnegui-le-Veneur, en Normandie,
De *Gordes*. . . . . .
Mandelot, à Lyon,
Matignon, à Bordeaux,
De *Villeneuve*, en Provence.

mais à la raison de l'homme à laquelle je me soumets. Je me soumets à la raison de Socrate, et non à Socrate.

De la souveraineté rationnelle appliquée à la souveraineté humaine.

L'homme est libre et indépendant; sa liberté est identique et égale pour tous; mais l'homme est non-seulement une *liberté*, mais encore une *raison*. Comme *libre*, il a le droit de tout faire, et comme *raison*, il ne peut faire que ce qui ne nuit pas à autrui, au droit d'autrui.

Mais qu'est-ce que la société? Une collection d'hommes *libres* et égaux en droits; et comme le composé ne peut pas être différent du composant, il s'ensuit nécessairement que la société, comme l'individu, étant libre et raisonnable, a le droit de faire tout ce qui n'est pas contraire à la raison ou au droit d'autrui.

La société est donc souveraine, puisqu'elle ne reconnaît et ne peut reconnaître d'autre supériorité que celle de la raison. Comme souveraine, elle peut disposer des forces de tous, pour

le maintien des droits de tous; comme souveraine, elle a seule le droit de se donner une constitution ou d'en accepter une (1).

Mais que doit contenir une constitution?

1° Des principes qui servent de bases à l'édifice social. Ces principes sont la déclaration des droits et devoirs. Ils sont absolus; ils dérivent de la morale particulière et des droits naturels. L'un et l'autre se rattachent aux principes métaphysiques de la morale générale, qui sont vrais, par conséquent, éternels.

Ces principes doivent déclarer la liberté et l'égalité comme bases de toute justice, et source de tous les droits.

2° La déclaration des droits et des devoirs posés, il faut organiser des institutions destinées à les garantir. Sans ces institutions, la déclara-

(1) Et en effet, ôter au peuple le droit d'approbation ou d'improbation, ce serait le dépouiller de sa souveraineté, transférer cette souveraineté sur la tête de ses représentans, les transformer en rois ou en tyrans. (Vergniaud, *Discours à la Convention nationale, Procès de Louis XVI. Voyez* Toulong, p. 106.) Les représentans n'ont d'autre caractère que celui de la représentation; leurs actes ne sont que l'expression d'une volonté *présumée.*

tion des droits serait purement nominale; elle serait vaine et chimérique.

Voici une nomenclature des garanties essentielles : *le droit de faire les lois, de voter les impôts par soi ou par ses représentans, la responsabilité des ministres, la liberté de la presse, le jury, le système municipal, l'organisation de la garde nationale, etc.*

3° Il faut donner de la vie et du mouvement à ces institutions; il faut les faire exécuter. Pour cela, il faut créer un gouvernement composé d'un ou de plusieurs individus, et armer ce gouvernement d'une force suffisante pour faire marcher les institutions et garantir les droits des citoyens, mais insuffisante pour opprimer le peuple. Cette force doit être répressive, et jamais oppressive.

Les principes qui servent de base à l'édifice social sont absolus et invariables, tandis que les institutions et la forme du gouvernement sont variables.

La meilleure forme de gouvernement est celle qui garantit le mieux et coûte le moins.

N'importe par qui la constitution soit faite, pourvu que les principes soient conformes à la

raison, et qu'elle soit librement acceptée par le peuple (explicitement et implicitement). Celui qui n'accepte pas est en dehors de l'association politique; il est homme, et non citoyen.

Mais on dira : La raison est obligatoire par elle-même; si donc une constitution est l'expression de la raison, le matériel de la raison, elle n'a pas besoin d'être acceptée.

Je répondrai que l'homme est une liberté et une raison, et qu'il n'est un être moral qu'autant qu'il soumet librement ses actions à l'empire nécessaire de la raison; car, s'il était forcé d'obéir à la raison, il n'y aurait plus de moralité dans ses actions.

Presque tous les hommes, depuis Platon jusqu'à nos jours, ont admis la souveraineté de la raison. Tels sont les philosophes Aéliens, qui ont toujours placé Dieu ou la vérité au-dessus des lois des hommes. La doctrine de la désobéissance est éminemment aélienne et philosophique : Pythagore, Platon, Cicéron, Sidney, Harrington, Locke, Montesquieu, l'ont admise.

La doctrine de la souveraineté du peuple, dans le sens que nous l'avons indiquée, se rat-

tache également aux temps les plus antiques. Tous les philosophes anciens l'ont admise, malgré l'ilotisme, qui est venu plus tard.

Nul n'a donc le droit de dicter des lois aux libertés humaines (1).

(1) *Extrait du Courrier Français.* Janvier 1820.

Voici les argumens de ce journal pour prouver que la nation est souveraine, mais que la souveraineté rationnelle est supérieure à la souveraineté nationale.

« Il n'est certainement jamais entré dans la tête de personne qu'un individu quelconque possédât la souveraineté en vertu de son organisation individuelle, comme une propriété inhérente à sa nature, en un mot, qu'il y eût dans l'espèce humaine une variété appelée *souveraine.* Si donc il implique qu'un individu soit souverain, il faut nécessairement reconnaître que la souveraineté réside dans la nation. Car, si un individu est naturellement son maître, des individus agglomérés et présentant une personne collective sont aussi leurs propres maîtres. La souveraineté du peuple n'est donc autre chose que cette propriété de soi-même.

» Dans l'état de nature, l'homme se détermine à agir d'après sa raison; dans l'état de société, les hommes auxquels il s'est associé étant aussi une raison, il n'a pas le droit de faire prévaloir sa raison sur la raison d'autrui. Si donc il s'agit de déterminer une forme de gouverne-

Quelques développemens sur l'organisation sociale.

Le but de la société est le maintien de la liberté et de l'égalité; mais quels sont les meil-

ment, d'établir des institutions destinées à garantir les droits des individus, les raisons humaines étant identiques, et nul n'ayant le droit de commander à la raison d'autrui, qui constatera la présence de cette raison? quels en seront les interprètes et les représentans? Car enfin, il faut qu'elle emprunte un organe pour se manifester. Sera-ce un seul homme? La totalité des citoyens humiliera-t-elle ou soumettra-t-elle son entendement à l'entendement de cet être privilégié? ou cette totalité exercera-t-elle le droit de fixer ce qui est ou ce qui n'est pas la raison? Il est évident que la totalité n'étant que l'agglomération des individualités, et ne pouvant être d'une nature différente des élémens qui la constituent, c'est à la totalité des raisons à prononcer sur les formes du gouvernement et sur les institutions destinées à garantir les droits des individus *déclarés* préalablement; car, comme nous l'avons dit, le but des institutions et du gouvernement, c'est la garantie des droits.

» Dans ce cas, la majorité mérite obéissance, bien entendu que la totalité des citoyens, voulant former une seule

leurs moyens que la philosophie indique pour obtenir ces garanties? Il ne sera question ici que de la bonté relative, et non de la bonté absolue.

Supposons d'abord que la société est de dix individus. Quels moyens prendront-ils pour garantir leur liberté et leur égalité?

et même société, sont convenus d'avance de se soumettre à la majorité.

» Sans cela, lors de l'organisation sociale, si la minorité ne voulait pas se soumettre à la majorité, elle pourrait se retirer et former une nation à part, et cela d'après les principes que nous avons posés plus haut.

» Mais l'on dira: Les besoins de la société ont créé une souveraineté artificielle, donc un seul individu peut en être investi dans l'intérêt de tous. Cela est vrai; mais c'est encore à la société à décider si cette souveraineté doit être établie, car c'est à elle qu'il appartient de décider quels sont les besoins de la société. Voilà donc la souveraineté nationale posée, la voilà posée comme organe et représentant de la raison; voilà la majorité reconnue *obligatoire*.

» Lorsqu'il s'agit des institutions et des formes du gouvernement, qui sont variables, et qui resteront variables jusqu'à ce que le temps et l'expérience nous aient fait connaître toutes les institutions propres à garantir la liberté et la meilleure forme de gouvernement, cette

Ils commenceront par reconnaître la fin de la société. La déclaration des droits contiendra cette fin. Mais qui fera la déclaration des droits?... Les dix associés? et si, parmi eux, il s'en trouve quelques-uns à qui cela déplaît?.... Ils quitteront la société. Dans cette réunion, les hommes sont souverains, législateurs, et princes, puisqu'ils sont libres et égaux.

forme sera celle où le prince pourra le moins abuser de l'autorité qui lui est confiée, gouvernera le mieux dans l'intérêt général, et gouvernera à moins de frais possibles.

» Mais cette même majorité, qui est *obligatoire* lorsqu'il s'agit d'établir des institutions et de déterminer la forme du gouvernement, cesse de l'être lorsqu'il s'agit de la *justice*, qui n'est autre chose que la vérité appliquée aux actions des hommes, qui n'est autre chose que le respect pour la liberté et l'égalité, droits qui sont nécessaires, absolus, inaliénables, imprescriptibles. Car, dans ce cas, ou la majorité est conforme à la justice, ou elle ne l'est pas. Si elle est conforme à la justice, elle est *obligatoire*, non parce que c'est la majorité, mais parce que la majorité est conforme à la justice.

» Si, au contraire, la majorité, même l'unanimité de la nation, même l'universalité du genre humain est contraire à la justice, elle n'est point *obligatoire*, parce que la justice est *absolue*, *éternelle*, *antérieure* et *supérieure* aux volontés humaines.»

Cette société peut, si cela lui fait plaisir, nommer une personne qui sera chargée de veiller au maintien des droits de tous, pour un mois, un an, ou à vie.

Mais si la société devient d'un million?..... Alors elle ne pourra plus rester souveraine, législatrice et prince; à plus forte raison, si elle devient de trente millions, car il faut vivre. Pour vivre, il faut travailler; et lorsqu'on travaille (ce à quoi est condamné le plus grand nombre), on ne peut passer tout son temps à délibérer sur la place publique. Mais, dans ce cas, les trente millions ont toujours le droit d'exiger que la liberté et l'égalité leur soient garanties; voilà toujours la fin de l'organisation politique.

A priori, on ne peut indiquer la meilleure organisation sociale, mais les moyens doivent être en rapport avec la fin.

1° Il faut que la liberté soit garantie; car si elle ne l'est pas, l'humanité est détruite en moi; je ne suis plus qu'un animal destiné à agir selon le bon plaisir du maître. Il en est de même de l'égalité; il faut admettre la conséquence de ces droits.

J'ai donc le droit de conserver ma personne,

mon honneur, ma propriété, de développer mon industrie, d'adorer Dieu selon ma raison et ma conscience, d'émettre mon opinion, de perfectionner ma raison, de résister à la tyrannie; si la nation est trop grande, de nommer des députés pour voter l'impôt, de ne payer que ma quote part dans cet impôt.

La nation doit surtout faire attention de ne choisir pour représentans que des hommes qui paient l'impôt, et non ceux qui sont payés et qui vivent de l'impôt; car ceux-ci, lorsque leurs émolumens sont considérables, sont intéressés à accorder au gouvernement ce qu'il demande.

La nation a aussi le droit de voter la levée des hommes, de surveiller le gouvernement, les dépenses des sommes qu'on lui a fournies, et de s'en faire rendre compte.

Ces principes, ou ce droit, doivent non-seulement exister dans les institutions, mais encore dans l'esprit et le cœur de tous les citoyens. Il en est de même des autres lois qui dérivent de la déclaration des droits.

Le système des philosophes et de Rousseau, qui ont voulu dénaturer l'homme pour en faire un citoyen, est donc absurde. L'homme a des

droits dans l'état de nature, et il les conserve dans l'état de société.

La politique est la science des moyens généraux et particuliers destinés à garantir aux hommes leurs droits qui sont vrais *à priori*. Ces moyens doivent être en harmonie avec les circonstances, les mœurs, les lumières, l'opinion, la population, etc.

La politique marche comme les principes, et ne doit jamais les perdre de vue.

Voilà les caractères généraux de l'organisation sociale.

Des garanties particulières.

Une déclaration des droits ne suffit pas, il faut réaliser ces droits par la création d'institutions qui garantissent à tous les citoyens la jouissance de leurs droits.

Les garanties sont celles-ci :

1° Une grande représentation nationale qui veillera au maintien des droits de tous et dont les membres seront élus librement par les citoyens. Elle aura le droit de discuter publiquement les lois, de les voter ainsi que les impôts,

d'en surveiller l'emploi et de s'en faire rendre compte ; elle votera aussi la levée des hommes.

2° La division des pouvoirs en législatif, exécutif et judiciaire. Dans ces derniers temps on a remis le pouvoir judiciaire dans les mains du pouvoir exécutif. C'est une erreur que l'on a commise, mais on y a remédié en décrétant l'inamovibilité des juges et le jury, qui fait participer le peuple au pouvoir judiciaire ; mais la garantie n'est pas parfaite, parce que le gouvernement peut toujours exercer sur les juges une certaine influence en les faisant passer d'une place moins élevée à des fonctions supérieures. L'intérêt, qui, dans tous les temps, a fait faire beaucoup de sottises à tous les hommes, est donc là. Il faut aussi que le jury soit indépendant ; sans cela il n'offre point de garantie.

3° La liberté de la presse, et la publicité et responsabilité des agens du pouvoir exécutif.

La liberté de la presse, sans le jury, n'offre point de garanties.

4° Le système municipal, communal et départemental.

La commune trouve, pour les intérêts de la commune, sa garantie, dans la faculté d'élire le

maire et le conseil de la commune; l'arrondissement communal, dans la libre élection de son conseil d'arrondissement, et le département, dans la libre élection de son conseil de département.

5° L'organisation de la garde nationale destinée à maintenir la tranquillité à l'intérieur, à contribuer à repousser l'ennemi en cas d'invasion, et à combattre pour sa constitution et ses garanties, si un jour il prenait au gouvernement fantaisie de les renverser.

L'organisation sociale se compose donc de droits primitifs, qui sont inaliénables, imprescriptibles, et de garanties propres à conserver ces droits. Le gouvernement est *absolu* dans sa fin et *variable* dans ses moyens. Les droits ont besoin d'être proclamés pour empêcher que le contraire n'ait lieu. Pour que la liberté de la presse puisse exister, il n'est pas nécessaire de l'établir par une loi, il suffit de ne rien décréter qui lui soit contraire.

Les formes des gouvernemens sont variables, et les meilleures, pour un peuple, sont celles qui se trouvent en harmonie avec ses goûts, ses habitudes, ses mœurs, sa manière de voir et ses lumières.

Mais cela ne suffit pas; il faut encore que ces formes garantissent le *mieux* possible, avec le moins de frais possibles, les droits inaliénables des citoyens.

Le moment est venu où l'homme doit poser les droits de la société avant de poser les institutions et la forme du gouvernement. La meilleure forme de gouvernement nous est connue plutôt historiquement que dogmatiquement. Jusqu'ici ces formes ont constamment changé.

La première est la forme *monarchique*, *militaire*, ou *théocratique*. Ces formes ont pris leurs sources dans l'Orient, et les gouvernemens monarchiques qui ont existé dans la Grèce, avant l'établissement des républiques, ne sont que le reflet de ces premiers gouvernemens. Ils étaient fondés sur la raison, la religion et les lois.

Ces sociétés, après avoir accepté la forme d'un homme, en sentirent bientôt les inconvéniens. Ils abolirent alors la souveraineté d'un homme pour établir la souveraineté des citoyens, pensant que la raison de tous les citoyens représentait encore mieux la raison universelle, que la raison d'un seul homme. Voilà l'origine du gou-

vernement républicain. Jamais ces deux souverainetés n'ont été sans limites ou *absolues* : elles ont reconnu que la raison ou la justice leur étaient supérieures.

Il a donc fallu encore passer à d'autres formes ; c'est ce qu'ont fait Socrate et Jésus-Christ, qui ont appris aux hommes qu'ils ne devaient obéir qu'à la *raison*, qui est le seul souverain.

Ce sont ces principes qui devaient émanciper le genre humain ; émancipation qui se réalise aujourd'hui. Voici comment cela se passe.

L'homme est libre et indépendant ; sa liberté et sa personne sont sacrées. Il peut faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; il commet un crime en le violant. La raison apparaît à tous les hommes, tous reconnaissent son empire. Les différentes souverainetés particulières disparaissent donc devant la souveraineté de la raison, qui reconnaît dans tous les hommes leur liberté et leur indépendance, pourvu qu'ils n'attentent pas au droit d'autrui.

Caractère des gouvernemens de Pythagore, de Lycurgue, etc.

Les gouvernemens anciens, ceux de Pythagore et de Lycurgue, etc., étaient préventifs. Les citoyens s'enchaînaient eux-mêmes, et ils ne pouvaient s'écarter de la loi acceptée.

Les gouvernemens d'aujourd'hui sont seulement répressifs; ils proclament et reconnaissent la morale générale, la morale particulière, le droit naturel, et ils ne conservent de droits que sur les actions qui nuisent au droit d'autrui. Ils ne peuvent appliquer à ces actions que les peines voulues par la loi. Ils reconnaissent essentiellement la liberté et l'opinion de tous les individus.

Dans cet état de choses, il n'y a plus de limites de posées à la raison universelle.

Du droit de répression accordé au gouvernement.

Le gouvernement a le droit de punir tous les actes qui sont contraires aux droits des individus et aux garanties sociales.

La loi pose et détermine les droits des individus, elle établit les garanties sociales.

Celui qui fait des actes contraires aux droits et aux garanties se rend donc coupable, par conséquent punissable.

L'acte, indépendamment de l'intention, est bon ou mauvais, car il est ou conforme ou non conforme à la loi.

S'il est conforme à la loi, il est bon; s'il lui est contraire, il est mauvais.

En admettant le contraire, on détruit l'absolu. Voilà pour l'acte.

Examinons l'agent.

L'action de l'agent est faite dans l'intention de contrarier la loi, ou de s'y conformer. Si elle est faite dans l'intention de se conformer à la loi, il a mérité; et celui qui fait le bien moralement est digne du bien physique. Celui qui fait le mal moralement est digne du mal physique. Ainsi le bien ou le mal physiques sont la récompense ou la peine du mal moral. Le plus grand bonheur doit appartenir au plus digne, et le plus digne est celui qui est le plus juste.

Mais la punition doit être en rapport avec l'acte, et graduée d'après les crimes ou délits.

C'est dans ce sens qu'on admet la punition.

Aussi le juste mérite et l'injuste démérite, et la *justice sociale* et *légale* consiste à ne point attenter aux droits d'autrui; celui qui y attente est injuste, celui qui la respecte est juste.

La *culpabilité* dérive donc de l'action qui nuit aux droits d'autrui et aux garanties sociales, et la pénalité a pour fondement la nuisibilité. La société ne peut donc punir un acte juste.

Pour avoir une idée juste et nette de la culpabilité, il faut avoir égard au mérite ou à *l'intention de l'agent et à la nuisibilité de l'acte.* La punition ne peut se mesurer autrement que par le démérite et la nuisibilité; aussi la préméditation aggrave-t-elle le crime.

Quel est le meilleur genre de punitions?

La société ne peut punir que ce qui nuit, et, en punissant un homme coupable, elle dit à tous les autres que, s'ils commettent le même acte, ils seront punis également. Voilà donc le mal moral puni, et l'exemple donné aux autres de ne point l'imiter.

Mais qu'est-ce qui empêche le crime?....

C'est plutôt la certitude de la peine, que la gravité, car l'homme est toujours disposé à blâ-

mer ce qui paraît cruel. Si au contraire la peine n'est pas trop forte, tout le monde y applaudira et cherchera même à arrêter le coupable.

D'ailleurs les peines cruelles étouffent à la longue la moralité, et souvent déterminent à de plus grands crimes.

M. Cousin préfère la peine de mort à la prison à perpétuité, qui lui paraît immorale, puisqu'elle plonge dans la mort un homme à qui on laisse la vie. Il rejette aussi la mort pour les délits politiques. Dans ces circonstances souvent on n'a tort que parce qu'on n'a pas été le plus fort.

Quelle sorte de peine appliquera-t-on cependant aux délits qui n'ont point mérité la peine de mort?... L'emprisonnement; et là, comme à Philadelphie, on cherchera à rappeler le coupable à la vie morale, par le travail, la lecture, la prédication. On le fera travailler, et l'on retiendra tous les jours, sur son travail, une certaine somme qui s'accumulera jusqu'à sa sortie, et qu'on lui remettra pour l'aider à vivre et à former un établissement. Il ne sera point alors livré à la misère, comme le sont la plupart de nos prisonniers d'Europe, et tenté

de commettre de nouveaux crimes pour subsister (1). Aussi, dans les États-Unis, ne voit-on aucun de ces crimes atroces qui sont si fréquens dans nos sociétés européennes. Souvent aussi dans ce pays de liberté, par conséquent de justice et de morale, des prisonniers qui sont condamnés à cinq ans sortent avant ce terme, parce qu'ils sont corrigés.

La société a bien le droit de retrancher de son sein les hommes qui lui sont nuisibles, et de les

(1) La raison et la justice ne peuvent en effet que condamner cette indifférence coupable du gouvernement qui laisse les hommes dans la nécessité de mourir de faim ou de se rendre criminels. Peut-on imposer des règles à la nécessité, et peut-on au reste penser que tous les hommes aient assez de force d'âme pour se résigner à une mort certaine, plutôt qu'au déshonneur? Tous les criminels aux yeux de la loi le sont-ils à ceux de la morale? On ne peut le dire; et c'est déjà une gloire de plus pour l'humanité, que l'histoire de cet homme, qui, chargé de famille et ne pouvant subvenir par son travail à ses besoins, pressait ses enfans contre son cœur, les baignait de larmes en leur donnant du pain, et qui disait en sanglotant : « Qu'il me coûte cher! » Il venait en effet d'arrêter M. de Salo, conseiller au parlement, en lui demandant la bourse ou la vie..... mais il n'avait pris qu'un écu.

condamner à la réclusion; mais, comme la plus grande partie doit un jour rentrer dans la société, n'est-il pas de son intérêt de les rappeler à la morale, par les moyens que nous avons indiqués?

Ainsi morale générale, morale particulière, droit naturel ou de relation, d'où l'on tire le droit civil, le droit politique et le droit de répression, voilà ce qui constitue ce cours de philosophie morale.

RÉSUMÉ

DE LA DOCTRINE

DE LA SENSIBILITÉ.

Ce système suppose beaucoup d'esprit dans ceux qui l'ont imaginé; il est malheureux qu'il ne repose point sur des bases solides.

Pour obtenir des résultats réels dans la philosophie, il faut nécessairement suivre la méthode expérimentale et analytique. L'idéal ne suffit pas pour constituer la science; il faut appliquer ou réaliser l'idéalité.

La méthode de la sensibilité est la même que celle de la rationalité: pourquoi les résultats de ces deux méthodes sont-ils si différens?

Il faut commencer par saisir l'origine pre-

mière des faits psychologiques que l'on veut appliquer à la nature humaine; c'est donc l'entendement de tout, et un entendement unique, qu'il faut découvrir.

Les partisans de la sensibilité admettent, comme élément unique et premier, la sensibilité. Selon eux, au-delà de cette sensibilité il n'y a rien. Cette doctrine est donc appuyée sur une réalité incontestable, d'où découlent, selon eux, toutes les connaissances intellectuelles et morales.

Il faut donc examiner si cette sensibilité est l'élément premier et unique qui constitue l'homme.

Nous dirons: la volonté est un fait aussi réel que la sensibilité; car l'homme, pour agir, doit non-seulement sentir, mais encore vouloir. C'est par la volonté active et libre, que nous sommes *personnes*.

La sensibilité seule ne fait donc pas l'homme. La connaissance suppose un sujet et un objet.

Le moi, qui reçoit la sensation, est le sujet, la sensation est l'objet. Pour voir, il faut ouvrir les yeux, et je suis aussi libre de les fermer; ainsi, pour certain sens, la volonté est souvent la condition de la sensation. Ainsi l'homme est tantôt

actif, tantôt passif dans la sensation ; ainsi la sensibilité ne constitue pas la volonté.

La sensibilité et la volonté sont donc distinctes. Mais ces deux facultés ne suffisent pas, il faut encore la raison pour concevoir. Pour étudier un livre, il faut la sensibilité pour voir les caractères, la volonté pour appliquer la vue aux caractères, et enfin la raison pour comprendre ce que disent les caractères.

La volonté est le centre de tout, malgré qu'elle ne constitue ni la sensibilité, ni la raison.

La sensation n'est pas *moi*, la raison n'est pas *moi*. La sensation n'est pas *moi*, puisque souvent je ne suis pas libre de ne pas sentir ; la raison n'est pas *moi*, puisque je ne suis pas libre de faire que deux et deux ne fassent pas quatre.

La liberté communique avec la sensation et la raison, elle peut sacrifier l'un et l'autre.

La doctrine de la sensibilité est donc inadmissible. D'ailleurs les plaisirs moraux ne peuvent se déduire de la sensibilité, car celle-ci nous invite à jouir.

Il n'y a que la liberté, passant à travers la raison, qui puisse consentir à renoncer à des plaisirs présens, pour être plus heureux dans l'avenir.

Il y a aussi des actions morales tellement désintéressées, qu'elles ne peuvent venir uniquement de la sensibilité.

La devise de l'univers est donc celle-ci : *Sois vertueux*, et non pas celle-ci : *Jouis*. Car l'homme étant libre et raisonnable, ne peut être heureux que par la vertu. La sensibilité, étant sujette à la fatalité, ne peut constituer de devoirs. Elle détruit donc toute morale, tout droit naturel ; il ne nous reste plus de devoirs à remplir ni envers nous-mêmes, ni envers les autres. Cela est contraire à notre raison, qui juge mauvaise toute action qui nuit aux droits d'autrui.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

Des principes-vérités, ou de l'absolu, qui sont : le vrai, le beau et le bien. . . . *Page* 1
Du développement de la sensibilité morale. . . 10
Du mysticisme. 13
De la vie intellectuelle. 18
De la théorie du beau idéal. 21
Il y a dans la nature un beau qui a des caractères assignables 25
Solution des questions. 27
Du beau moral. 31
Tout utile est-il beau, tout beau est-il utile ? . . 32
Des facultés qui concourent à produire le sentiment du beau 33
De l'imagination 35
Du bien de l'amour et du beau. 36
Conclusion 40
De la beauté extérieure. 41
Du beau idéal. 42

Du goût et du génie, ou de la faculté qui reproduit le beau. 43
L'art et le goût mis en action 45
La classification des arts est arbitraire. . . . 48
De la différence des arts. 50
Arts *à priori* 52
Du bien ou de la morale. 54
Des devoirs de l'homme envers la Divinité. . 56
Des devoirs de l'homme envers lui-même. . *Id.*
De la morale générale. 58
Définition de l'absolu. 66
Psychologie morale. 69
De la vie intérieure. 71
De la prière 79
De l'actuel, ou premier degré de l'absolu . . . 82
Obligations absolues. 83
De la vérité morale 87
Du libre arbitre, ou de la liberté de l'homme. . . 88
Résumé 94
De l'intention. 98
Du rapport de l'actuel au primitif. 100
Résumé de ce que nous venons de dire 107
De l'immortalité de l'âme. 109

SECONDE PARTIE.

Qui comprendra tout ce qui peut être dit sur l'homme, comme agent moral. 117
Locke. 129

Condillac. 130
Traité des sensations. 132
Helvétius. 136
Opinion de J.-J. Rousseau sur les principes de la morale 141
Opinion de M. Cousin sur les principes de la morale. 144
Théorie de l'Homme. 147
De l'origine des idées et de la notion de la loi du devoir. 149
Catéchisme de Saint-Lambert. — *Analyse de l'Homme.* 150
Du passage de la morale au droit naturel . . 154
Système politique de Hobbes 159
Deuxième chapitre 162
Deuxième maxime de Hobbes : *celle de la renonciation, ou transport de droit, ou transaction* . 175
De la religion 180
De la philosophie morale, ou de la morale générale 182
De la morale privée. 183
Du droit naturel. 184
Lois civiles. 185
Du droit politique 186
Deuxième chapitre de Hobbes, intitulé : *De l'Empire, ou de la puissance souveraine.* 189
Définition de la société. 194
De la Souveraineté rationnelle appliquée à la souveraineté humaine. 195
Quelques développemens sur l'organisation sociale. 200

Des garanties particulières. 206
Caractère des gouvernemens de Pythagore, de Lycurgue, etc. 210
Du droit de répression accordé au gouvernement. 211
Résumé de la doctrine de la sensibilité. . . 217

FIN DE LA TABLE.